

الفقهاء والخلفاء

مواقف الفقهاء من السلطة السياسية
في العهدين الأموي والعباسي الأول
(٦٠ - ٢٤٥هـ)

د. سلطان بن خالد بن حثلين

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
دار عمار للنشر والتوزيع


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفقهاء والخلفاء

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(١٩١٨/٦/٢٠٠٠)

رقم التصنيف : ٩٥٦,٤

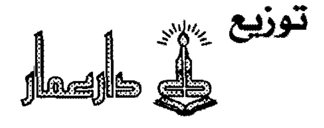
المؤلف ومن هو في حكمه : سلطان بن خالد حثلين

عنوان الكتاب : الفقهاء والخلفاء؛ مواقف الفقهاء من السلطة السياسية في العهدين الأموي والعباسي الأول (٦٠-٢٤٥هـ)

الموضوع الرئيسي : ١- التاريخ العربي
٢- الفقهاء - العهد الأموي والعباسي

* تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل المكتبة الوطنية.

توزيع



الأردن - عمان - سوق البتراء - قرب المسجد الحسيني

تلفاكس ٤٦٥٢٤٣٧ - ص.ب ٩٢١٦٩١



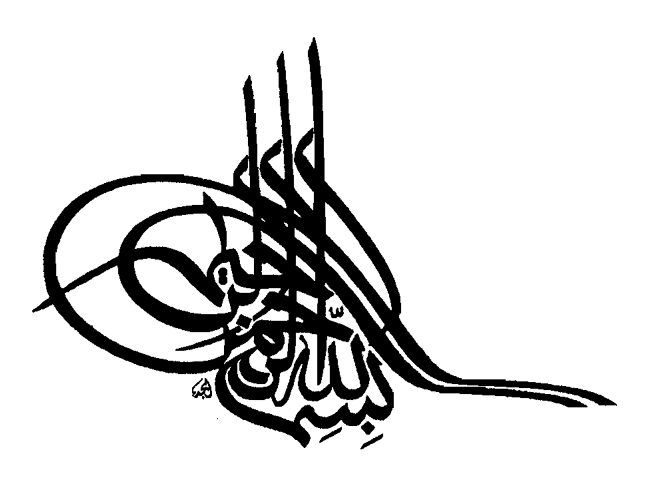
الفقهاء والخلفاء

مواقف الفقهاء من السلطة السياسية
في العهدين الأموي والعباسي الأول
(٦٠-٢٤٥هـ)

د. سلطان بن خالد بن حثلين

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

دار عمار للنشر والتوزيع





مقدمة

إن الباحث في تاريخ الدولة الإسلامية بعد العهد الراشدي لا يمكنه إغفال الإشكالية في العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية في العصور اللاحقة.

هذه العلاقة التي اتخذت طابع الصراع والحذر والريبة وعدم التوافق في الآراء والرؤى بين كلٍّ من الطرفين، أدت إلى بروز الفقهاء كفئة مستقلة تعبر عن روح الأمة «الجماعة»، وآمالها في العودة إلى العهد الراشدي.

لقد تنامى دور الفقهاء في المجتمع الإسلامي، واختلفت نوعية مشاركتهم في الأحداث السياسية وفي طبيعة علاقتهم وموقفهم من السلطة؛ نظراً لاختلاف الفقهاء حول الأولويات وكيفية تحقيق الإصلاح السياسي بمعناه الشامل.

أهداف الدراسة:

إن أحد أهم أهداف هذه الدراسة هو بيان مواقف الفقهاء المختلفة من السلطة السياسية، وأنهم لم يكونوا بعيدين عن الواقع السياسي للأمة.

لقد فُهم موقف الفقهاء من السلطة فهماً خاطئاً من بعض الأطراف؛ فاتهمهم بعض المستشرقين بأنهم كانوا فقهاء للسلطة ودعاة خضوع مطلق للحاكم، حتى ولو كان مستبداً وجائراً؛ وأنهم حرموا الأمة من التمرد على الظلم وساهموا بفتاويهم وكتاباتهم على تبرير تجاوزات السلطة السياسية، مما أدى إلى تردي الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في المجتمع الإسلامي.

كما أن هناك فئة من الحركات الإسلامية لم تجد في مواقف الفقهاء سوى موقف الرأي الذي انتهج المقاومة المسلحة «الخروج على السلطة»، ومن ثم أصبح اللجوء إلى العنف هو الوسيلة الوحيدة لديهم لتحقيق الإصلاح.

إن كلا الرأيين - المستشرقين والداعين إلى استخدام العنف - على طرفي نقيض، كلاهما خاطىء.

إن هذه الدراسة تبين أن مواقف الفقهاء اختلفت وتباينت؛ فموقف أغلب الفقهاء لم يكن أبداً داعياً إلى العنف أو داعياً إلى الخضوع، بل إن تلك الفئة من الفقهاء التي أرغمتها الظروف إلى المواجهة المسلحة ضد السلطة كانت لها ظروفها الاجتماعية والسياسية الخاصة بها، والتي انتهت بانتهاء تلك الفترة؛ وأن مواقف الفقهاء من السلطة السياسية فيما بعد تلك المرحلة اتخذت أشكالاً عديدة كانت أكثر إيجابية وتأثيراً على الواقع السياسي والاجتماعي للأمة، وبعيداً كل البعد عن العنف «الخروج على السلطة».

نطاق الدراسة:

تركز هذه الدراسة على بيان مواقف بعض أشهر فقهاء أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في العصرين الأموي والعباسي الأول (٦٠هـ-٢٤٥هـ).



الفصل الأول

الدولة الأموية

«إني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا»

معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه.



الدولة الأموية

لقد أدت التغييرات السياسية التي أحدثها الأمويون في نظام الحكم الإسلامي، وخاصة الانفراد بالحكم بدون شورى ولا بيعة حرة، وغياب العدل وانتشار الظلم والاستبداد والاستئثار بالأموال العامة، كل هذه الأمور أدت إلى معارضة أغلب الفقهاء للحكم الأموي.

ومع أن هذه المعارضة لم تبرز بشكل قوي ومؤثر في عهد معاوية رضي الله عنه، وذلك لعدله وحلمه ولفضله كصحابي من أصحاب الرسول ﷺ، اجتمعت عليه كلمة المسلمين، إلا أنها بدأت تأخذ طابعاً جديداً ومؤثراً في الأحداث والفترات اللاحقة.

وتعتبر فترة حكم يزيد بن معاوية من أهم الفترات في العلاقة بين السياسة والدين في التاريخ الإسلامي؛ وذلك لسببين رئيسين؛ هما:

أولاً: أن أبرز المعارضين للحكم الأموي من العلماء والفقهاء كانوا من الصحابة وأبنائهم ممن كانت لهم السيادة في قريش والمكانة الرفيعة في المجتمع الإسلامي، وخاصة الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم.

فكانوا من الناحية الدينية يمثلون المرجعية الشرعية للمجتمع، ويدل على مكانتهم الفقهية قول عبد الرحمن بن أسلم عنهم: «لما مات العبادلة؛ عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو - صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي»[1].

---

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج١، ص١٨.

كما أنهم من الناحية السياسية كانوا يمثلون القيادات السياسية البديلة والمنافسة للحكم الأموي.

ثانياً: أن المواقف السياسية لهؤلاء العلماء والفقهاء وفتاويهم السياسية أصبحت هي أحد أهم المصادر الرئيسة الذي اعتمد عليه كثير من الفقهاء في العصور اللاحقة، وتأثرت بآرائهم المدارس الفقهية المختلفة.

مواقف الفقهاء من الدولة الأموية

لقد أملت الظروف والمتغيرات السياسية في الدولة الإسلامية على الفقهاء بوجوب المشاركة في الأحداث السياسية، وقد انطلقت مشاركة الفقيه في الأحداث السياسية من أربعة عوامل أساسية حددت نوعية ومقدار المشاركة السياسية للفقهاء، وبينت توجهاتهم السياسية وعلاقتهم مع السلطة، هذه العوامل هي:

١- طبيعة عمل الفقيه:

وهي العهد والميثاق الذي أخذه الله على كل عالم بوجوب بيان أحكام الله في جميع الأمور، ومنها الشؤون السياسية، ومن هذا المنطلق كان الناس يتطلعون إلى مواقف الفقهاء ويتوجهون إليهم بأسئلتهم عن أمور دينهم ودنياهم، وخاصة تلك الأمور التي يتفاعل فيها الحكم الشرعي مع الأمر الدنيوي؛ كقضايا الحكم والسياسة، وكان لزاماً على الفقهاء والمفتين أن يبينوا حكم الله وسنة نبيه ﷺ في هذه المسائل.

ومن أول الأمر عرف هؤلاء العلماء من الصحابة وأبنائهم؛ أن دورهم وعملهم هو حفظ الشريعة وحراسة الدين[١]، واعتبرهم الناس ضمير الأمة في مراقبة تصرف الحكام[٢].

٢- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا المبدأ عند جمهور العلماء هو فرض كفاية، وأولى الناس بالقيام به هم المفتون والفقهاء من علماء الأمة [٣]. وهو فرض عين لمن رأى منكراً ولم يجد سواه، وهو قادر على تغييره[٤].

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج١، ص٢.
(٢) رضوان السيد: التدوين والفقه، مجلة الاجتهاد، ع٢، ص٨٩ (١٩٩١).
(٣) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج٢، ص١٢٢؛ الجصاص: أحكام القرآن، ج٢، ص٣٥.
(٤) انظر: ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص٣٧؛ الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٢٧٤.

من هذا المنطلق لم يكتف علماء الأمة من المفتين والفقهاء بالإبلاغ بأحكام الله، بل رأوا أن هذا الاستئثار بتفسير أحكام الشرع وحراسته يتطلب منهم واجباً اجتماعيا وآخر سياسياً؛ يجمعهما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

وعلى ذلك اعتقد كثير من الفقهاء بأنهم يجب عليهم المشاركة في الأحداث السياسية قولاً وعملاً لتغيير الأمور السياسية المستجدة في العهد الأموي والمخالِفة للمنهج الإسلامي الصحيح.

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر من أهم العوامل التي بنى عليها كثير من الفقهاء فتاويهم، والتي حددت نوعية مشاركتهم في الأحداث السياسية.

٣- وحدة الجماعة، أي: وحدة الكيان السياسي للأمة الإسلامية:

لقد أدى خوف كثير من الفقهاء من الفتنة ونشوب القتال بين المسلمين، والذي يؤدي إلى ضعف الكيان السياسي للأمة الإسلامية، ومن ثَمَّ تقويض وحدة الجماعة، وما يترتب على ذلك من سفك الدماء وإضاعة الدين - هذا الخوف الشديد والحذر من الفتنه لعب دوراً هاماً في تحديد مشاركة الفقهاء في الأحداث السياسية.

٤- شرعية السلطة:

لعب مفهوم شرعية السلطة دوراً هاماً في تحديد آراء الفقهاء وانطلاقتهم السياسية، وبدأ الفقهاء والمفتون ينظرون في مسائل الشورى، وهل سلطة الدولة الأموية سلطة شرعية؟ وما هي حقوق الأمة الشرعية في جانبيها السياسي والاقتصادي؟ وما هي حدود السلطة؟ ومتى يجوز الخروج على الخليفة أو عزله؟ وهذا ما يفسر لنا عبر التاريخ الإسلامي لماذا كانت النزاعات السياسية في العصور المبكرة نزاعات ذات طابع فقهي، ويبين مدى ارتباط معظم الاتجاهات الفقهية بالحركاتالسياسية[٢].

---

(١) رضوان السيد: التدوين والفقه، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) انظر: stoppat: المسلم والسلطة، مجلة الاجتهاد، ع١٢، ص٧١.

لقد كان للفقهاء من الصحابة والتابعين في العهد الأموي وعي كامل بأنفسهم ودورهم اتجاه الدين والسلطة والمجتمع، وكان لا بد في وعي كهذا بالذات والمهمة والدور أن يحدد المفتون والفقهاء مواقفهم من السلطة السياسية الأموية[1].

لقد اتفق فقهاء المسلمين من الصحابة والتابعين على أن تحول الخلافة الإسلامية من شورى وبيعة اختيارية من قِبَل الأمة للخليفة إلى الانفراد بالسلطة، بالإضافة إلى استغلال بيت المال وانتشار الظلم والجور؛ هو خروج على تعاليم الإسلام، وأنه نوع من المنكر الذي يجب تغييره.

ولكنهم اختلفوا حول كيفية مقاومة هذا المنكر، ومن هو أولى وأهم: مقاومة الظلم الواقع أم المحافظة على وحدة الجماعة؟.

لقد أدى هذا الاختلاف في الأولويات والمفاهيم إلى اختلاف المواقف السياسية للمفتين والفقهاء من الحكم الأموي. وظهر بعد وفاة معاوية وتولي يزيد للخلافة اتجاهان مختلفان للفقهاء، وإن كان يجمعها انتقادهما للحكم الأموي، وهما:

الفئة الأولى:

وترى أن حكم بني أمية حكم جائر وغير شرعي، وأن الأمويين قد انحرفوا بالخلافة عن أصولها، أي عن الشورى، وحولوها إلى حكم ظالم[2]، يضاف إلى ذلك تصرفاتهم الاستبدادية بالأموال، وجور ولاتهم وبطشهم بمعارضيهم؛ وأن هذه الأمور منكر يجب تغييره بالقوة، وإعادة الأمر شورى بين المسلمين، وإقامة العدل بين الرعية، وعلى ذلك فإن هذه الفئة ترى عدم صحة مبايعة خلفاء بني أمية ووجوب الخروج عليهم[3].

---

(١) انظر: رضوان السيد: التدوين والفقه، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) انظر: بيضون: المماليك ومأزق الشرعية، الاجتهاد، ع٢٢، ص٤٠ (١٩٩٤م).

(٣) انظر: حركات السياسة والمجتمع، مرجع سابق، ص٤٤؛ بطاينة: دراسات، ص١٤٩.

ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه: الحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، وبعض فقهاء المدينة ممن شارك في موقعة الحرة، والفقهاء الذين شاركوا في ثورة ابن الأشعث، ومنهم سعيد بن جبير.

الفئة الثانية:

فقد رأت أن حكم الأمويين حكم ظالم واستبدادي، وأنه انحرف بالأمة عن المنهج السليم للحكم الإسلامي؛ من شورى وبيعة اختياريه للأمة، ولكنها خالفت الفئة الأولى في كون أن السلطة شرعية، وأن البيعة لها ملزمة للأمة، وأن شرعيتها تمليها ضرورة الأمر الواقع ووحدة الجماعة.

وعلى ذلك فهي لا ترى الخروج على حكام بني أمية، بل تستنكره وتكتفي بمناصحة حكام بني أمية وانتقادهم، وعدم تقلد أي مناصب وظيفية لهؤلاء الحكام، وهو نوع من العصيان المدني والمعارضة السلبية اللاعنفية للحكم الأموي[1]. ومن زعماء هذه الفئة: عبد الله بن عمر وفقهاء المدينة السبعة، أي مدرسة المدينة بشكل عام.

(١) انظر:

Hodgson, the venture, op. cit., Vol. l,p. 263; Lapidus, the separation of state, op. cit.,364; Krawulsky, Nathanat, in al-Ijtihad, Vol.12, p.123, 1991.

موقف الفئة الأولى من الفقهاء من الحكم الأموي

لقد كان موقف هذه الفئة من الفقهاء من الحكم الأموي واضحاً وجلياً منذ البداية، فقد أنكروا الاستبداد في الحكم، والعهد للأبناء بالخلافة، لتعارضها مع مبدأ الشورى والعدل والبيعة الاختيارية، والتي هي من أهم الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام[1].

ورأوا أن مبدأ الاستبداد في الحكم، إضافة إلى جور حكام بني أمية وظلمهم، وعدم توفر شرط العدالة والاستقامة في بعض خلفائهم؛ أمور تنافى تعاليم الإسلام ومبادئه، وعلى ذلك فهي منكر يجب تغييره تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن سكوت العلماء على هذا الأمر وتخليهم عن الدفاع عن حقوق الأمة يعتبر منكراً أكبر وإثماً عظيماً[2].

لقد لجأ معظم هؤلاء الفقهاء، في أول الأمر، إلى إعلان موقفهم والتصدي للحكم الأموي بالطرق السلمية، كالامتناع عن البيعة، والمناصحة الجهرية، وإبداء آرائهم في المساجد، وإصدار فتاويهم أمام الناس، ولكنهم لم يجدوا أي تجاوب من الحكم الأموي، بل وجدوا فيه إصراراً على الانفراد بالسلطة والاستئثار بالحكم، مما أدى إلى قيام هؤلاء العلماء إلى مواجهة السلطة الأموية من خلال المقاومة المسلحة والثورات المتتالية.

لقد ناقشت الكتب الفقهية مواقف هؤلاء العلماء تحت باب الخروج على الحكام، وأغفلت دراسة كثير من الجوانب الأخرى الفقهية والسياسية لهذه الحركات. وإنه لمن الخطأ أن يطلق على التحرك السياسي لهذه الفئة صفة الخروج، وأن يقتصر البحث في الكتب الفقهية على: هل يجوز الخروج على أئمة الجور والفسق؛ أو لا يجوز؟.

---

(١) أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، ص٢٥٧.

(٢) أبو جيب: دراسة، ص ٣٧٠.

إن الموقف السياسي الذي اتخذه هؤلاء العلماء هو نوع من الإصلاح السياسي، في محاولة صادقة وجريئة لإعادة الحكم السياسي في الدولة الإسلامية إلى مساره الصحيح، والاحتفاظ بخصائصه ومقوماته الأصلية.

وبالتالي فإنه كان من الواجب أن تناقش هذه الكتب الفقهية مسألة الإصلاح السياسي في الإسلام، وهل يجوز؟ وما هي الوسائل التي يجب أن تتبع لإحداث هذا الإصلاح؟ وهو ما يعبر عنه الفقهاء بمناصحة الحكام، وإن كانت المناصحة ما هي إلا إحدى هذه الوسائل الإصلاحية.

إنه لمن البديهي جداً أنه لا يمكن لأي فقيه أو مفتٍ أن يفتي بعدم جواز الدعوة إلى الإصلاح السياسي؛ لأنها تدخل ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن قد تختلف الفتاوى في سبل ووسائل الإصلاح.

لقد بنى الفقهاء المقاومون للحكم الأموي والداعون إلى الإصلاح السياسي، بجميع الوسائل، حتى وإن كانت تعني القتال والصدام المسلح بين المسلمين - فتاويهم ومواقفهم على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، التي تدعو إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الفساد والظلم، وإقامة الحكم بالعدل بين الناس. وقد رأوا أن السكوت على ظلم بني أميه سوف يؤدي إلى انتهاك حقوق الإنسان المسلم وضياع الدين، وأن وحدة الأمة والجماعة لا يمكن أن تقوم إلا إذا حورب الجور والفساد. ويعبر عن موقفهم الفقيه الحنفي الجصاص في رده على من قال أن الإنكار على السلطان يجب أن لا يتعدى النصيحة، فقال: «وزعموا أن السلطان لا ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التي حرم الله، إنما ينكر على غير السلطان بالقول أو اليد بغير سلاح، فصاروا شراً على الأمة من أعدائها المخالفين لها؛ لأنهم أقعدوا الناس عن قتال الفئة الباغية، وعن الإنكار على السلطان الظلم والجور»[1]. ويضيف بأن هذا السكوت

(١) الجصاص: أحكام القرآن، ج٢، ص٣٤.

يؤدي إلى ضعف الدولة الإسلامية، وتغلُّب أعدائها عليها، مع إشاعة الظلم، وانتشار الفساد، وذهاب الأمن، وضياع الدين والدنيا(١).

لقد جعل هؤلاء الفقهاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو المحور الرئيس الذي بنوا عليه فتاويهم وحددوا به مواقفهم السياسية من الحكم الأموي، ووجدوا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو السبيل الوحيد لضمان وحدة الجماعة.

الأدلة الشرعية التي بنى عليها هؤلاء الفقهاء مواقفهم:

أولاً: الأدلة من القرآن:

١- استدلوا بالآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠]، ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

٢- الآيات التي توجب قتال الفئة الباغية، قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩].

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

ويستدلون بأن هذه الآية دلالة على وجوب قتال الفئة الظالمة الباغية، طالما أنها مصرة على الظلم والبغي[١]، وهذه الآية شاملة لكل باغ، فكل من أظهر البغي والجور والظلم واعتدى على الأنفس والأموال كان باغياً ووجب قتاله[٢].

٣- واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وأن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أمر عباده المؤمنين بالتعاون مع أهل العدل على البر والتقوى، وكل ما فيه صلاح الأمة في دينها ودنياها، ونهى عن التعاون مع الظَّلَمة، وهذا النهي يقتضي وجوب مقاومة الظالم وكفه عن الظلم[٣]. ولا شك أن فسوق الحكام وجورهم، كبني أمية، إثم وعدوان، وعدم مقاومة حكمهم والخروج عليهم والسكوت عن ظلمهم هو نوع من التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، وهذا حرام بنص الآية[٤].

٤- استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣].

فالركون إلى الذين ظلموا منهي عنه، بل إنه سبب لنزول العذاب، وحقيقة الركون هو الاعتماد عليهم والرضا بهم والسكوت عن أفعالهم[٥]. والنهي يقتضي عدم مصاحبتهم ومجالستهم والرضا بأعمالهم ووجوب مقاومة فسادهم[٦].

(١) المراكبي: الخلافة الإسلامية، ص٤٧٥.
(٢) أبو عيد: وظيفة الحاكم، ص٢٩٨.
(٣) المراكبي: الخلافة الإسلامية، ص ٤٧٥.
(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ١٧٣.
(٥) الشوكاني: فتح القدير، ج٢، ص٥٣٠.
(٦) الزمخشري: الكشاف، ج٢، ص٢٢٦.

ثانياً: الأدلة من السنة:

١- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١].

٢- قوله ﷺ، في التحذير من السكوت على الظلم: «... ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[٢].

٣- قوله ﷺ «ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدرون على أن يغيروا، ثم لم يغيروا إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب»[٣].

٤- قوله ﷺ: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»[٤].

(١) صحيح مسلم، ج٢، ص٢٢؛ الترمذي، ج٤، ص٤٧٠؛ أبو داود: السنن، ج٤، ص١٢٣.
(٢) صحيح مسلم، ج٢، ص٢٧.
(٣) أبو داود: السنن، ج٤، ص١٢٢.
(٤) الترمذي: الجامع الصحيح، ج٤، ص٤٦٨؛ أبو داود: السنن، ج٤، ص١٢٢.

موقف الحسين بن علي

يعتبر الحسين بن علي أحد أهم معارضي الحكم الأموي، وأبرز القيادات السياسية والدينية التي جسدت الموقف السياسي لهذه الفئة من الفقهاء، فهو من الناحية الاجتماعية كان أعز الناس وأشرفهم؛ لأنه ابن بنت رسول الله ﷺ، وابن الخليفة علي بن أبي طالب، فليس في المجتمع الإسلامي حينئذ من يساويه مكانة ولا شرفاً ولا حباً في قلوب الناس[1]. بالإضافة إلى ذلك كان من الناحية الشرعية - العلمية- فقيهاً ورعاً، وقد عده ابن القيم من المفتين من الصحابة، ولكنه من المقلين منهم في الفتوى[2]، وقد اتفقت جميع كتب أهل السنة على عدالته وعلمه وفضله[3]. وقد ذكرت كتب التاريخ امتناع الحسين بن علي عن مبايعة يزيد بن معاوية، ثم خروجه إلى الكوفة، ومقتله في كربلاء في العاشر من محرم سنة ٦١هـ[4].

والذي تهتم به هذه الدراسة هو تحليل أسباب خروج الحسين، وما هي الفتوى التي بنى عليها موقفه السياسي، وما هي الآثار والنتائج التي نتجت عن موقفه ضد الحكم الأموي.

إن أول ما يلفت النظر في دراسة موقف الحسين بن علي من الحكم الأموي؛ أنه لم يكن راضياً منذ أول الأمر عن تنازل أخيه الحسن عن الخلافة لمعاوية[5] رضي الله عنهم

---

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٥٤.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج١، ص١٠.

(٣) وممن ذكر الحسين بن علي وعده فقيهاً عالماً: ابن الجوزي: الصفوة، ج١، ص٧٦٢؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٢٨٠، ٣٢١؛ الرازي: الجرح والتعديل، ج٣، ص٥٥؛ المزي: تهذيب الكمال، ج٦، ص٣٩٦.

(٤) انظر: الطبري: تاريخ، ج٨، ص٢٩٥ وما بعدها؛ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج٢، ص٣ وما بعدها؛ خليفة بن خياط: تاريخ، ج١، ص١٥١ وما بعدها.

(٥) انظر: الطبري: تاريخ، ج٣، ص١٦٥؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٥٢.

جميعاً. وكان يرى أن أخاه الحسن أحق بالخلافة من معاوية، ولكنه أعطى بيعته لمعاوية عن رضى واختيار. وعندما بدأ معاوية في محاولته أخذ البيعة ليزيد كان الحسين وابن الزبير ممن امتنع عن مبايعة يزيد[١]. ورأى في محاولة معاوية توريث الحكم من بعده لابنه يزيد مخالفة واضحة لمنهج الإسلام في الحكم، ومع ذلك فإنه لم يهتم بالخروج على معاوية، نظراً لمبايعته له بالخلافة، فظل على عهده والتزامه[٢]. ولكن بعد وفاة معاوية تغير الموقف، فالحسين لم يعد في عنقه بيعة توجب عليه السمع والطاعة، ويدل على ذلك محاولة والي المدينة الوليد بن عتبة أخذ البيعة من الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير، وخروجهما بعد ذلك إلى مكة دون أن يأخذ بيعتهما[٣].

إن موقف الحسين وفتواه ضد الحكم الأموي مرت بمرحلتين:

الأولى: مرحلة عدم البيعة ليزيد، وذهابه إلى مكة، وهذه المرحلة أسس فيها الحسين موقفه السياسي من حكم يزيد، بناء على نظرته الشرعية لحكم بني أمية، فهو يرى عدم جواز البيعة ليزيد، وذلك لسببين؛ فعلى الصعيد الشخصي فإن يزيد لا يصلح خليفة للمسلمين، نظراً لانعدام توفر شرط العدالة فيه[٤]، كما أن الحسين أفضل وأحق منه بمنصب الخلافة، فهو أكثر منه علماً، وصلاحاً، وكفاءة، وأكثر قبولاً لدى الناس من يزيد، أما على الصعيد السياسي فلانعدام شرط الشورى، والاستئثار بالسلطة للحكم الأموي، والذي يخالف المنهج الإسلامي في الحكم. ولم يغب عن الحسين رضي الله عنه قول النبي ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[٥]، ولكنه تأول

---

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٦٥.

(٢) نفس المرجع، ج٨، ص١٦٤؛ العش: مرجع سابق، ص١٦٦.

(٣) انظر: الطبري: تاريخ، ج٨، ص٢٧٠.

(٤) انظر: بيضون: الحجاز، مرجع سابق، ص٢٥٥؛ وقد اشتهر عن يزيد أنه كان يشرب الخمر ويتهاون في الصلاة، وهذا قدح كبير في عدالته. انظر: ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٣١-٢٣٥.

(٥) مسلم: الجامع الصحيح، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٤٠.

هذا في حق من كان صالحاً للخلافة وأهلاً لها، وكان عن شورى للمسلمين. وأغلب علماء المسلمين يرون أنه لا يجوز أن تعقد الإمامة لفاسق[1]، وكان ابن عباس يقول: ليس للظالمين عهد، وإن عاهدته فانقضه[2].

وعدم مبايعة الحسين ليزيد كانت تعني عدم إعطاء الشرعية للحكم الأموي، وهو أمر كان الأمويين يحرصون عليه أشد الحرص، وقد كتب يزيد إلى واليه في المدينة بأخذ البيعة من الحسين وابن عمر وابن الزبير، وأن يأخذهم بالشدة والقسوة حتى يبايعوا[3]. وفي نفس الوقت فإن عدم البيعة يسهل له حرية العمل السياسي واتخاذ القرار الذي يراه مناسباً لمقاومة الحكم الأموي.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة العمل على مقاومة الحكم الأموي، وطرح نفسه بديلاً للسلطة الأموية في دمشق، وهو ما يعبر عنها الفقهاء بالخروج على الإمام. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الحسين قد مكث في مكة بضعة أشهر قبل خروجه إلى العراق، فقد قدم إلى مكة في الثالث من شعبان سنة ٦٠ للهجرة، وخرج إلى العراق في الثامن من ذي الحجة في نفس السنة[4]. وفي هذه الفترة كان رضي الله عنه يراسل أهل العراق، وتقدم إليه الوفود، حتى رأى أنه لا بد من مقاومة الظلم وإزالة المنكر، وأن هذا أمر واجب عليه، ويظهر ذلك في قوله لجيش العراق الذي لاقاه: أيها الناس إن رسول الله ﷺ قال: «من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاً لحُرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله ﷺ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله»، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله، وأنا أحق من غير[5].

---

(١) القرطبي: أحكام القرآن، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٠.
(٢) الطبري: تفسير، ج١، ص٤١٨.
(٣) انظر: ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٤٩.
(٤) نفس المرجع، ج٨، ص١٦٠.
(٥) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٠٧.

وهذه الخطبة تبين لنا القضايا السياسية التي كانت تشغل بال الأمة الإسلامية، وعلى رأسهم طبقة العلماء، هذه القضايا تتمثل في الآتي:

استئثار الطبقة الحاكمة من بني أمية بالموارد المالية للدولة.

عدم خضوع هذه الدولة للقانون العام (الشريعة الإسلامية).

مخالفة السلوك الفردي للحاكم للشريعة الإسلامية؛ كشرب الخمر.

انتشار الظلم والقهر والفقر في طبقات المجتمع الإسلامي.

استمرار الاستئثار بالسلطة، وغياب الشورى، والذي يعتبره الجميع مخالفاً لمنهج الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين في الحكم.

إن هذه الخطبة توضح الحكم الشرعي الذي وصل إليه الحسين، وأساس الفتوى التي بنى عليها قراره السياسي في مقاومته للحكم الأموي، فهو يرى أن بني أمية لم يلتزموا حدود الله في الحكم، وخالفوا منهج الرسول ﷺ، وهذا منكر يجب تغييره، وإن الذي لا يغير ولا ينكر بقول أو فعل فإنه مذنب، وبما أنه ليس في عنقه بيعة لهم فكان واجب عليه أن يغير بالفعل، ولا يكتفي بالقول، وهو أحق من غيره بهذا العمل[1].

وهنا نرى كيف بنى الحسين رضي الله عنه فتواه بتسلسل شرعي منطقي، فاستبداد بني أمية، والشك في كفاءة وعدالة يزيد، توجب عدم البيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على علماء الأمة، ومن أكبر المنكر حكم بني أمية واستبدادهم، وبما أن الحسين ليس في عنقه بيعة، وهو أحد علماء الأمة وساداتها؛ فهو أحق الناس بتغيير هذا المنكر، وعلى ذلك فليس موقفه خروجاً على الإمام، بل هو تغيير للمنكر، ومقاومة للباطل، وإعادة الحكم إلى مساره الإسلامي الصحيح.

---

(١) العش: مرجع سابق، ص١٦٧.

ويرى يوسف العش أن معظم فقهاء الصحابة كانوا يرون أن خروج الحسين على يزيد هو خروج على الإمام والطاعة[1]، ويورد أقوال الصحابة لتؤيد رأيه، فيورد قول أبي سعيد الخدري: غلبني الحسين على الخروج، وقد قلت له: اتق الله في نفسك والزم بيتك ولا تخرج على إمامك[2]. كذلك كتاب عمرة بنت عبد الرحمن له تأمره بالطاعة ولزوم الجماعة[3].

ولكن من يدقق في هذه الأقوال يجدها لا تندد بخروج الحسين رضي الله عنه لكون فعله يخالف الشريعة، ولكنها تدل على خوف هؤلاء الصحابة على حياة الحسين وحبهم له، فأبو سعيد الخدري يقول: «اتق الله في نفسك» مخافة عليه من الهلاك، وعمرة بنت عبد الرحمن في سياق كتابها المذكور تقول: إنه إن يخرج فإنما يساق إلى مصرعه، وتقول: أشهد بأني سمعت عائشة تقول: إن الرسول ﷺ يقول: «يقتل الحسين بأرض بابل»، ويرد الحسين عليها بقوله: فلا بد لي من مصرعي[4].

ويؤيد وجهة نظري هذه قول ابن عمر، وهو المعروف بحرصه على وحدة الجماعة؛ حين قال للحسين: إن جبريل أتى النبي ﷺ فخيره بين الدنيا والآخرة، فاختار الآخرة ولم يرد الدنيا، وإنك لبضعة من رسول الله ﷺ، والله ما يليها أحد منكم أبداً[5]، فلما رأى إصرار الحسين على الخروج اعتنقه وبكى، وقال: أستودعك الله من قتيل[6]، وهذا يدل أن ابن عمر إنما يعارض خروجه خوفاً عليه؛ لأنه كان يعتقد جازماً بأن الحسين سوف يقتل، ولن يتولى الخلافة، تأويلاً منه لحديث الرسول ﷺ السابق، الذي استنبط منه أن

---

(١) العش: مرجع سابق، ص١٦٧-١٦٨.

(٢) ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٦٥.

(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤) ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٦٥.

(٥) نفس المرجع: ص١٦٢.

(٦) نفس المرجع، ص١٦٣.

لن يلي الخلافة أحد من نسل النبي ﷺ إلا في آخر الزمان. وكذلك عبد الله بن عباس، فهو يرى أحقية الحسين بالخلافة من يزيد، ولا يرى في خروجه عليه نكثاً لعهد ولا خروجاً على الإمام، ولكنه كان يرى ألا يخرج للعراق حتى يتيقن له قوتهم، وأنهم قد ضبطوا بلادهم، بعدها يمكنه الخروج لهم، وإلا فعليه أن يتريث ولا يخرج عليهم، وإن كان لا بد فاعلاً فليخرج إلى اليمن فإن به حصوناً وشعاباً وله فيها شيعة[١]. فابن عباس لا يخالفه في خروجه على يزيد من الناحية الشرعية، ولكن كان يخالفه من الناحية الاستراتيجية، فكان يرى ألا يخرج الحسين للعراق حتى يتأكد من قوة شيعته وأنصاره هناك، وأن الأمويين لم يعد لهم نفوذ، وإلا فإن اليمن بعيدة عن النفوذ الأموي، وله فيها أنصار، وبها أماكن كثيرة للتخفي، حتى يتمكن من جمع القوى الكافية لمقاومة الأمويين.

ومما يدل على حرص الحسين رضي الله عنه على أن تكون فتواه وتحركاته السياسية في مقاومته للحكم الأموي متماشية مع تعاليم الإسلام وقواعده؛ امتناعه عن البقاء في مكة عندما عزم على مقاومة يزيد، حتى لا تستحل حُرمتها وتكون مسرحاً للقتال وسفك الدماء، فيقول لابن عباس: لأن أقتل بمكان كذا وكذا أحب إلي من أقتل بمكة وتستحل بي[٢].

ويذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن أهل السنة والجماعة لا يرون في مقتل الحسين بن علي جريمة؛ لأن ثورته جعلته في نظر أهل السنة خارجاً عن القانون[٣].

بينما يفرق «نيكلسون» بين رأي المؤرخين وأهل الحديث في مقتل الحسين؛ فهو يرى أن المؤرخين المسلمين يكادون يجمعون على أن الحسين بن علي شهيد، بينما يرى جمهور أهل الحديث أن الحسين ارتكب جريمة هددت كيان المجتمع وبالتالي، فإن الأمر كان يتطلب من ولي الأمر ضرورة التدخل لقمع هذه الثورة والقضاء عليها[٤].

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٩٥.
(٢) نفس المرجع، ص٢٩٦.
(٣) The Cambridge History, op. cit., Vol. IA, p.81.
(٤) Nichloson, Literary History of the Arab, pp. 197-198.

وهذان الرأيان السابقان يدلان على عدم تحري الدقة في فهم موقف أهل السنة والجماعة من مقتل الحسين من قبل بعض المستشرقين؛ فمقتل الحسين كان له وقع كبير في نفوس أهل السنة جميعاً، وخاصة علماؤهم الفقهاء والمحدثون والمؤرخون على حد سواء، فنجد أن مجاهداً يصف يزيد ويتهمه بالنفاق عندما علم بقتل الحسين[1].

وابن كثير، وهو المحدث والمؤرخ الفقيه؛ يقول: كل مسلم يجب عليه أن يحزنه قتل الحسين، فإنه من سادات المسلمين وعلماء الصحابة، وابن بنت رسول الله ﷺ، وقد كان شجاعاً وعابداً وسخياً[2]. ونجد كذلك أن الإمام أبا حنيفة والشافعي يعتبران الحسين شهيداً، وكانا يؤيدان ويميلان إلى العلويين في مقاومتهم لظلم بني أمية وبني العباس[3]. والإمام أحمد إمام أهل الحديث كان يعتبر قتل الحسين من أكبر الكبائر، ولا يحب يزيد، ولا يكتب عنه الحديث، وعندما سئل: هل تحب يزيد؟ قال: لا، وهل يحب يزيد أحد يؤمن بالله وباليوم الآخر؟![4].

ومع أن ابن تيمية كالإمام أحمد بن حنبل، لا يرى الخروج على الأئمة، حتى وإن كان جائراً؛ إلا أنه يرى أن الحسين قتل شهيداً، وأن قَتَلته من أهل البغي والجور[5].

ومما سبق يتبين أن أئمة أهل السنة والجماعة يعتبرون الحسين بن علي شهيداً ومحقاً في خروجه على يزيد، وأن قتلته هم من أهل البغي والظلم، يقول في ذلك ابن طباطبا عن مقتل الحسين: فلعن الله كل من باشرها وأمر بها أو رضي بشيء منها[6].

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص١٩٤.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٤.
(٣) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، ص١٤٧؛ الشكعة: الشافعي، ص٥٠.
(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ج٢٧، ص٤٧١.
(٥) نفس المرجع، ج٢٧، ص٤٧١.
(٦) ابن طباطبا: الفخري، ص١٠٦.

وهذا لا يعني عدم وجود فقهاء لم يوافقوا الحسين على خروجه، وهم فئة قليلة من الفقهاء الذين لا يجيزون الخروج على الحكام؛ كالنووي والقاضي عياض[١]، ولكنهم مع ذلك يقولون عن خروج الحسين بأنه اجتهاد خالف فيه الصحابة، وأن الخروج على الحاكم كان موضع خلاف في عهد الصحابة والتابعين، ثم حدث الإجماع بعد ذلك في عصور لاحقة على عدم جواز الخروج على الحكام[٢].

فأقصى ما يمكن أن نستنتجه من أقوالهم؛ أنهم يعتبرون الحسين مجتهداً في خروجه، ولكنه أخطأ في اجتهاده، فله أجر الاجتهاد، ويعتبرونه شهيداً، ويترحمون عليه[٣].

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٩.
(٢) نفس المرجع، ص٢٢٩.
(٣) انظر: المراكبي: الخلافة الإسلامية، ص٤٠٨.

ثورة أهل المدينة

تعتبر ثورة أهل المدينة، والمعروفة بوقعة الحرة، في ٢٧ ذو الحجة ٦٣هـ-٢٦ أغسطس ٦٨٣م؛ واحدة من أهم الحركات التي قامت ضد حكم يزيد بن معاوية، وتذكر معظم كتب التاريخ أن العامل الديني كان السبب الرئيس الذي دعا أهل المدينة إلى خلع يزيد بن معاوية والدعوة إلى الشورى والبيعة الاختيارية، وذلك بسبب فساد يزيد بن معاوية وسوء أخلاقه[١].

بينما يُرجع كيستر Kister أسباب ثورة المدينة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية ترتبط بالصوافي والموالي، والصراع بين الملاّك الحقيقيين للأراضي في المدينة وبين الحكام الأمويين الظالمين، الذين تعدوا على ممتلكاتهم وأراضيهم، ومع ذلك فهو لا يُغفل الطابع الديني لهذه الثورة[٢].

ومن وجهة نظري أن ثورة أهل المدينة تدخل ضمن حركة الفقهاء الإصلاحية التي رأت وجوب العودة إلى مسار الخلافة الراشدية، ولجأت إلى أسلوب المقاومة العسكرية لإعلان موقفها الرافض لحكم بني أمية، ومما لاشك فيه أن رأي Kister له دلالته ووجاهته، وأن التركيبة الاجتماعية والقبلية لسكان المدينة من المهاجرين. والأنصار والموالي؛ لها أثر كبير في مواقفها السياسية[٣]، وخاصة أن الأنصار لم يتعاطفوا مع الحكم الأموي الذي كان يتهمهم في ولائهم السياسي للدولة[٤]، وبالتالي أدى ذلك إلى

(١) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٣٦-٢٣٩؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٧٨؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٢-٣٥٩؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢٠-٢٢٥.

(٢) Kister, Studies in Jahilliyya and Early Islam, pp. 47-49.

(٣) العمري: قيم المجتمع الإسلامية، ج٢، ص٣٩.

(٤) بيضون: اتجاهات المعارضة، ص٥٥.

حرمانهم من المناصب السياسية والإدارية[١]، والتقليل من عطاءاتهم المالية، مما أدى إلى شعورهم بالحرمان من حقوقهم السياسية والاقتصادية في ظل الدولة الأموية.

ولكن من الصعب جداً أن نفصل العامل الاجتماعي والاقتصادي من العامل الديني السياسي، فالعدل بين الرعية في العطاء، ومقاومة الظلم كلها أمور تدخل ضمن التعاليم الدينية في الإسلام.

لقد كانت ثورة المدينة امتداداً لثورة الحسين، وشابهتها في كثير من جوانبها، سواء في الطرح التغييري، سياسياً أو اجتماعياً - الشورى، العدالة - أو في أسلوب المقاومة، وحتى في النهاية المأساوية لكل منهما[٢]. بل يمكن القول بأن ثورة الحسين ومقتله كان الدافع الذي دفع بالأكثرية من أهل المدينة للقيام بالثورة على حكم يزيد، يؤيد ذلك ما رواه المسعودي من أن الغضب والهياج قد بلغ ذروته في المدينة ضد يزيد، والبيت الأموي بصفة عامة، بعد قيام النساء الهاشميات من أقارب الحسين بالخروج حاسرات في أحياء المدينة يبكين مقتل الحسين[٣].

وتدل الأحداث على أن هناك صلة قوية بين ثورة أهل المدينة وثورة ابن الزبير في مكة، فثمة مؤشرات تدل على أن ابن الزبير كان يشكل المحرض الرئيس لثورة المدينة، داعياً أهل المدينة لخلع يزيد بسبب مقتل الحسين[٤]. وقد كانت بينه وبينهم مراسلات في هذا الشأن[٥]. ومما لاشك فيه أن وحدة الشعارات بين قادة الحرة وابن الزبير - قبل أن يدعو لنفسه بالخلافة - كانت تجعل ثورتي المدينتين المقدستين ذات طابع واحد، فالشورى، واختيار رجل صالح للحكم، والغضب لمقتل الحسين كان الهدف لكلا الدعوتين[٦].

---

(١) بيضون: الحجاز، ص٢٢٥.
(٢) بيضون: الحجاز، ص٤٥.
(٣) المسعودي: المروج، ج٣، ص٦٨.
(٤) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٤٧.
(٥) البلاذري: أنساب، ج١، ص٣١٩.
(٦) العمري: قيم المجتمع، ج٢، ص٤٤.

ومع أن المعارضة في المدينة كانت ترفع شعار الشورى في الحكم؛ فإنها لم تتمحور حول أسرة بعينها أو شخص بعينه[1]، ومع تعاطف أهل المدينة مع الحسين وأهله إلا أن العلويين لم يشاركوا في أحداث المدينة خوفاً من بطش السلطة الأموية، ومع ذلك شارك فيها بعض الهاشميين، وقُتلوا في أحداث الحرة[2].

وقد اختار أهل الحرة أميرين ليقودا مواجهتهم ضد الجيش الأموي، بعد خلعهم ليزيد وطردهم الأمويين من المدينة، وهما: عبد الله بن حنظلة الغسيل، على الأنصار، وعبد الله بن مطيع العدوي، على قريش[3].

ومما تجدر الإشارة إليه أن قادة الحرة لم يكن بينهم فقيه بارز من فقهاء المدينة، بل كانت لهم مكانة اجتماعية وقبلية ومزايا شخصية؛ من: مروءة وفروسية وصلاح؛ تؤهلهم للقيادة العسكرية والسياسية[4].

ولكن اشتراك بعض الفقهاء في موقعة الحرة، وانضمامهم إلى أهل المدينة، وخلع يزيد، ومقاتلة الجيش الأموي، ومن أبرزهم: محمد بن عمرو بن حزم[5] - يعطي لحركة أهل المدينة خصوصية الارتكاز على المرجعية الشرعية للفقهاء في مقاومة الحكم الأموي. ولقد اعتمدت ثورة أهل المدينة على فتوى هؤلاء العلماء، ومن قبلهم الحسين بن علي؛ في وجوب مقاومة المنكر، وأن السكوت على الحكم الأموي والرضا به سبب لنزول غضب الله عليهم، ويتضح ذلك في خطاب عبد الله بن حنظله حين قال: يا قوم اتقوا الله وحده لا شريك له، فو الله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بحجارة من السماء[6].

---

(١) نفس المرجع، ص٤٥.
(٢) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٤٠.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٥.
(٤) العمري: قيم المجتمع، ج٢، ص٤٠.
(٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص٦٩-٧٠.
(٦) المرجع السابق، ج٦، ص٦٦.

وقد شارك في ثورة أهل المدينة عدد من صغار الصحابة هم: عبد الله بن زيد، وعبد الرحمن بن أزهر، وعبد الله بن حنظلة[1]، إلا أن معظم الصحابة، ممن عاش إلى وقعة الحرة، لم يشتركوا فيها، وحاولوا إقناع الثائرين بعدم خلع يزيد والخروج على حكمه، فعبد الله بن عمر كان قد بايع يزيد، وشدد الإنكار على الثائرين في خلعهم يزيد، واعتبر أن ذلك نكثاً للبيعة وخيانة للعهد، فيقول لعبد الله بن مطيع: إني سمعت الرسول ﷺ يقول: «من نزع يداً من طاعة فإنه يأتي يوم القيامة لا حجة له»[2]، ويضيف قائلاً: إن الرسول ﷺ يقول: «إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة يقال له: هذه غدرة فلان»[3].

ويتضح ذلك في موقف عبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله الأنصاري الذين حافظا على بيعتهما ليزيد[4]. وقد حاول النعمان بن بشير الأنصاري أن ينصح الثائرين، ودعاهم إلى عدم نكث البيعة، وأمرهم بالطاعة ولزوم الجماعة، وخوّفهم الفتنة[5]، وكان -رحمه الله- يخاف على قومه الأنصار من الهزيمة والقتل.

ومع أن الأسس الشرعية التي قامت عليها حركة أهل المدينة وفتاويهم في الخروج على يزيد هي نفس الأسس التي بنى عليها الحسين موقفه؛ وهي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على علماء الأمة وقادتها، وأن بني أمية قد تجاوزوا في حكمهم حدود الشريعة الإسلامية، سواء على الصعيد السياسي وطريقة الحكم، كالانفراد بالسلطة وغياب الشورى والاستبداد بمقدرات الأمة الاقتصادية والمالية، أو على الصعيد الشخصي؛ كانعدام الكفاءة والعدالة في شخص يزيد؛ إلا أن هناك اختلافاً

---

(١) العمري: قيم المجتمع، ج٢، ص٤٧.
(٢) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٣٦.
(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٤) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥١.
(٥) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٣٧؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٦؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص٦٦.

كبيراً من الناحية الشرعية في الأصل الذي بنى عليه الحسين فتواه، ومن ثم اتخذ قراره السياسي في مقاومة يزيد؛ فالحسين لم يعط البيعة ليزيد منذ البداية، وعلى ذلك فإنه كان يرى أنه يحق له - من هذا المنطلق - حرية التصرف في مقاومة الحكم الأموي، بينما نجد أن أهل المدينة قد أعطوا البيعة ليزيد، ومن بعد ذلك رأوا أنهم يجوز لهم نقض البيعة وخلع يزيد نظراً لعدم كفاءته، وصلاحه للحكم، فأضافوا بذلك بعداً جديداً إلى فتوى الحسين، وهي أنه يجوز خلع الحاكم المسلم الذي يعتقد بفساده وفسوقه، وهو أمر خالفهم فيه بقيه الصحابة من أهل المدينة، ولعل ذلك هو السبب الرئيس الذي جعل فقهاء المدينة من الصحابة ينددون بقوة بخروج أهل المدينة، فهم يرون أن نقض البيعة لا يجوز، وأن فسوق الحاكم لا يوجب عليه الخروج[1]، يضاف إلى ذلك خوف كثير من فقهاء ومفتي الصحابة، ممن حضر موقعة الحرة؛ على أهل المدينة من القتل والخوف على انتهاك قدسية مدينة الرسول ﷺ، وقد وقع ذلك بالفعل[2].

ومع ذلك فإن جميع الصحابة وفقهاء المسلمين لم يرضوا عن تصرف يزيد وقتله أهل الحرة واستباحته المدينة[3]، بل إن ابن تيمية يعتبر هذا التصرف من كبائر الذنوب التي اقترفها يزيد[4].

---

(١) انظر: ابن حزم: الفصل، ج٤، ص١٧١؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٩.

(٢) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٣٨، ٢٣٩؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٨؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢٤.

(٣) انظر: ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢٥، ٢٢٦؛ العمري: قيم المجتمع، ص٥٠؛ العبده: حركة النفس الزكية، ص٣٠.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ج٤، ص٤٨٤، ٤٨٥.

موقف عبد الله بن الزبير

تعتبر ثورة عبد الله بن الزبير ومقاومته للحكم الأموي، ووصوله إلى الخلافة؛ واحدة من أهم مشاركات الفقهاء والمفتين في الحركات السياسية ضد الحكم الأموي، فكانت حركته امتداداً لحركة الحسين بن علي وأهل المدينة، فجاءت مكملة للتيار الداعي إلى إعادة الشورى والبيعة الاختيارية للمسلمين.

وتتوفر في ابن الزبير جميع مؤهلات القائد الفقيه؛ فهو صحابي، عالم فقيه، روى عن النبي ﷺ وعن كثير من الصحابة، وكان كثير الصلاة والعبادة والورع[1]، وقد عده ابن القيم من المفتين من الصحابة، ومن المتوسطين منهم في الفتيا[2]. ويعتبر ابن الزبير الوحيد من بين تلك الحركات الذي استطاع أن يصل إلى سدة الحكم، ويسير على نفس خطى النظام الراشدي، فأقام الحدود، وحكم بالعدل، وكان لا يأخذه في الله لومة لائم[3]، وكان متمسكاً بالشورى فلا يقطع أمراً دون المشاورة، فكان يستشير المسور بن مخرمة، ومصعب بن عبد الرحمن وغيرهما ولا يستبد بشيء من الأمر دونهم[4]، وكان يحاسب نفسه وأقاربه أشد المحاسبة في شؤون بيت مال المسلمين[5].

لقد اعتمد ابن الزبير في مقاومته للحكم الأموي على إظهاره عدم الرضا عن سيرتهم في الحكم منذ دعا معاوية إلى البيعة ليزيد، وكان أحد أقطاب المعارضة لهذه الدعوة، ثم لجأ إلى مكة واستعاذ بالبيت وامتنع عن إعطاء البيعة ليزيد[6]، متمسكاً بنفس الفتوى

---

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٣٦٤؛ المزي: تهذيب الكمال، ج٤، ص٥٠٨؛ ابن سعد: الطبقات، ج٤؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٣٧.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج١، ص١٠.

(٣) العش: مرجع سابق، ص٢٠٦.

(٤) الذهبي: تاريخ، ج٣، ص١٧١.

(٥) العش: مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٦) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٤٣؛ الذهبي: سير أعلام، ج٣، ص٣٧٢.

والحجة التي تمسك بها الحسين بن علي؛ وهي عدم جواز الاستئثار بالسلطة بدون شورى ولا بيعة حرة، وأنه بدعة ومنكر يخالف منهج الإسلام في الحكم وسنة النبي ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين، وعلى ذلك فإنه يجب أن يغير هذا المنكر بالأسلوب الذي يتمكن منه من إعادة الحكم إلى شرعيته، القائمة على الحكم بما أنزل الله، والبيعة الاختيارية والشورى.

لقد كان ابن الزبير، يمثل بعد مقتل الحسين، التراث الراشدي في وجدان الأمة، وأصبح بعد موقعة الحرة يمثل معاناة أهل الحجاز وأملهم في مقاومة الحكم الأموي، حيث رأت فيه الأمة حلم العودة إلى ماضيها العادل في الحكم[١].

لقد استغل ابن الزبير مقتل الحسين، وعاب على أهل مكة والعراق وأهل المدينة خذلانهم للحسين[٢]، وفي نفس الوقت أخذ يندد بحكم يزيد، وجعله المسؤول عن مقتل الحسين، وأخذ يعدد فضائل الحسين ومزاياه، ويقارنه بيزيد وعيوبه وفساده واستهتاره وعدم صلاحيته للحكم، فيقول: أفبعد مقتل الحسين نطمئن إلى هؤلاء القوم - يعني بني أمية - ونصدق قولهم، ونقبل لهم عهداً؟! ولا نراهم لذلك أهلاً، أما والله لقد قتلوه، طويلاً بالليل قيامه، كثيراً في النهار صيامه، أحق بما هم فيه منهم، وأولى في الدين والفضل...[٣].

وفي هذه الخطبة، التي خطبها في أهل مكة بعد مقتل الحسين؛ يبين ابن الزبير موقفه بكل صراحة من حكم يزيد، فهو يرى أن الحسين أحق بالخلافة منهم لتقواه وعلمه وفضله ومحبة الناس له، ولو ترك للناس حرية الاختيار لاجتمعوا على الحسين، وفي نفس الوقت يبين أسباب عدم شرعية حكم بني أمية، مركزاً على فسادهم وبُعدهم عن

(١) بيضون: الحجاز، ص٢٣٩.
(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٤٦.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٤٧.

الدين ونكثهم للعهود، وقتلهم للحسين، مستحلين بذلك دم حفيد الرسول ﷺ. فهذه الصفات، إذا أضيفت إلى الاستبداد بالحكم، فإنها لا تجيزه بأي حال من الأحوال، والسكوت على هذا الأمر من أعظم الذنوب، فلا يكفي التغيير بالقول؛ بل يجب التغيير بالفعل عن طريق المقاومة المسلحة للحكم الأموي.

ومما يجدر الإشارة إليه أن ابن الزبير لم يدع بالخلافة لنفسه في حياة يزيد[١]، ولا قبل موت الحسين، لعلمه بأحقية الحسين للخلافة منه، وأن الناس لن يبايعوه ويتركوا الحسين. ولما قتل الحسين لم يدع لنفسه مباشرة، بل كان يعد العدة ويحرض الناس وينتظر الوقت المناسب، وكان شعاره أن يكون الأمر والخلافة شورى بين المسلمين[٢]. وقد علا أمره في جميع الأقطار وخاصة في مكة والمدينة، وكان رأي عامة الناس أن بعد مقتل الحسين فإن المنافس الأوحد لبني أمية هو ابن الزبير، وهو أولى الناس بالخلافة[٣]، ولكنه لم يستعجل، وكان يأخذ البيعة سراً، ويقول لأعوانه: لا تستعجلوا[٤].

وبعد موقعة الحرة أصبح لا بد من المواجهة مع الحكم الأموي، متمثلاً في الجيش الذي بعثه يزيد إلى مكة لإرغام ابن الزبير على البيعة، وقد قاوم ابن الزبير الجيش ببسالة، وأخذ يندد بيزيد وقتله لأهل المدينة، وأضافها إلى موبقاته، وقد تأثر أهل مكة، وغيرها من الأمصار؛ بهذه الأحداث، مما قوى مكانة ابن الزبير في نفوسهم[٥].

وفي أثناء هذه الأحداث توفي يزيد، وتنازل ابنه معاوية عن الخلافة، فأصبح منصب الخلافة خالياً، فدعا ابن الزبير لنفسه سنة ٦٤هـ فبويع في رجب من تلك السنة[٦]،

---

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٣٧؛ خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٥٧.
(٢) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٥٨.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٤٧.
(٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٥) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢٤.
(٦) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٥٧؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٣٧٢؛ ابن =

فأخذ البيعة لنفسه من أهل الحجاز وأهل الأمصار الأخرى، ما عدا أهل الشام من بني كلب حلفاء بني أمية[1]. وقد استمرت خلافة ابن الزبير لمدة تسع سنوات، حتى انتهت بمقتله على يد جيش الحجاج في ١٧ جمادى الأولى عام ٧٣هـ-١٨ سبتمبر ٦٩٢م[2].

لقد جسد ابن الزبير في موقفه، منذ البداية، موقف العلماء والفقهاء من الحكم الأموي، ومناهضتهم لجعل الخلافة وراثية لفرع واحد من قريش، وكان في حواره مع معاوية يجسد هذه النظرة، حينما بين لمعاوية أن النبي ﷺ خرج من الدنيا ولم يستخلف، ثم اختار الناس من بعده أبا بكر فجعلوه خليفة، ثم إن أبا بكر عندما عهد بالخلافة عهدها إلى عمر، وهو رجل من قاصية قريش، ولم يدعها لأهله أو بنيه ممن كان أهلاً للخلافة[3]. وخير معاوية في أن يفعل مثل النبي ﷺ ويترك الأمر شورى بين المسلمين، أو أن يعهد إلى واحد من قريش، ممن هو أهل للخلافة، فيما عدا بني أمية وبني عبد شمس، وإن لم يرض فليجعل الأمر كما فعل عمر فإنه جعل الأمر شورى في ستة نفر من قريش من الصحابة يختارون واحداً منهم، وترك أهل بيته[4].

وقد اختار الرأي الفقهي الذي يقول بوجوب مقاومة البغي والظلم وعدم الاكتفاء بالمناصحة، وكانت الشورى الراشدية شعاره الذي يدعو إليه، وسلاحه القوي في مواجهة الحكم الأموي، والإطار الذي استطاع من خلاله أن يعطي لنفسه شرعية المطالبة بالخلافة[5].

= كثير: البداية، ج٨، ص٢٣٧؛ ابن عبد ربه: العقد، ج٣، ص١٤٥.

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٤٢، ٢٤٣؛ العش: ص١٨٤.

(٢) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٦٩؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص٢٥؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٥٣٨.

(٣) انظر: خليفة بن خياط: ص٢١٦؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٦٣.

(٤) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢١٦؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٦٣.

(٥) بيضون: اتجاهات المعارضة، ص٦٨.

وقد حرص ابن الزبير على أن يبايعه الناس على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين[١]، وهذه الصيغة في المبايعة تدل على تمسك ابن الزبير الشديد بضرورة إرجاع صورة الخلافة الراشدة، وتعبر في نفس الوقت عن إرادة الأمة ورغبتهم في الرجوع إلى حكم الشورى، والبيعة الاختيارية، وعدم توريث الحكم أو حصره في عائلة واحدة.

وقد شارك ابن الزبير في دعوته عدد من الفقهاء والمفتين؛ منهم: سلمة بن ذؤيب، والذي شارك في الدعوة لابن الزبير بالبصرة عام ٦٥هـ؛ والنعمان بن بشير الأنصاري في الشام[٢]، كما بايعه من الصحابة: جابر بن عبد الله وأنس بن مالك[٣].

ولكن الأهم من ذلك هو امتناع أهم وأشهر فقهاء الصحابة عن مبايعته، فقد امتنع عن مبايعته كل من عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، ومحمد بن علي بن أبي طالب[٤]، ويرجع السبب الرئيس في عدم مبايعتهم لابن الزبير لاعتقادهم أن ابن الزبير كان مجرد ساع إلى الحكم، مستدلين على ذلك بتخليه عن جعل الأمر شورى بين المسلمين لاختيار من يرونه مناسباً[٥]، وأخذه البيعة لنفسه بعد وفاة يزيد.

وقد كان ابن عمر يرى أن حكم ابن الزبير وطريقة وصوله للحكم لا تختلف عن حكم بني أمية، وأنه كان يخطط لهذا الأمر منذ أمد بعيد، وكان ابن عمر يرى أن الغاية لا تبرر الوسيلة، فلا بد أن تكون الوسيلة شرعية في الوصول إلى الحكم، وليس الاقتتال

---

(١) البلاذري: أنساب الأشراف، ج١، ص٣٥٢.

(٢) انظر: السيد: التدوين والفقه، الاجتهاد، ع٢، ص١٠٨، ١٩٨٩م.

(٣) ابن حزم: الفصل، ج٤، ص٢٠٥؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٤٣؛ العش: مرجع سابق، ص١٨٨.

(٤) انظر: خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٦٢؛ الذهبي: سير الأعلام، ج٣، ص٣٧٢-٣٧٦؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٤٢.

(٥) الذهبي: تاريخ، ج٣، ص١٧١؛ العش: ص٢٤؛ بيضون: الحجاز، ص١٩٨.

على السلطة وسفك دماء المسلمين للحصول عليها وسيلة شرعية، وكان يقول: إنما هؤلاء فتيان قريش يتقاتلون على هذا السلطان وعلى هذه الدنيا[١].

وهناك سبب آخر لامتناع عبد الله بن عباس، ومحمد بن علي بن أبي طالب، وغيرهم من الهاشميين؛ عن مبايعة ابن الزبير؛ وهو اعتقادهم بأن ابن الزبير كان المحرض الرئيس لخروج الحسين بن علي إلى العراق، وبالتالي فهم يرون أنه كان سبباً غير مباشر في مقتله لكي تخلو له الساحة السياسية في الحجاز من المنافسة[٢]، وكانوا يعتقدون بأحقيتهم بالخلافة من ابن الزبير، وأنه لو طرحت مسألة الخلافة، كما دعا إليها ابن الزبير؛ من شورى وحرية اختيار - لاختارهم الناس.

وأعتقد بأن هؤلاء الفقهاء قد قارنوا بين موقف ابن الزبير وموقف الحسين بن علي، فرأوا فيهما اختلافاً، وإن كان في ظاهرهما الاتفاق؛ فالحسين كان في نظر الجميع أحق الناس بالخلافة، ولم يبادر إلى إعلان نفسه خليفة للمسلمين، كما إنه رفض البقاء في الحرم خوفاً من استباحة حرمته، بخلاف ابن الزبير الذي لم يكن في نظرهم أحق بالخلافة منهم، وقام بفرض نفسه على الخلافة مستغلاً الأحداث السياسية لصالحه، ومع ذلك فقد عرض بيت الله الحرام للحصار والحرب مرتين[٣]، ولكنهم مع ذلك كانوا يرون أن ابن الزبير كان رجلاً صالحاً عادلاً، وتقياً، ليس فيه ظلم بني أمية وجورهم، ناهيك عن الفساد، فابن عمر عندما رآه مصلوباً قال عنه: والله لقد كنت أنهاك عن هذا، رحمك الله، ما علمتك إلا صواماً، وصولاً للرحم، أما والله إني لأرجو، مع مساوىء ما عملت من الذنوب، ألا يعذبك الله[٤].

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٧١.
(٢) انظر: الطبري: ج٣، ص٢٩٥.
(٣) بدأ الحصار الأول في عهد يزيد في الرابع من محرم سنة ٦٤هـ، وقد قصفت الكعبة بالمنجنيق، وكان قائد الحملة الحصين بن قمير. الطبري: تاريخ، ج٣، ص٥٣٨.
(٤) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٤٦.

وكلام ابن عمر فيه اعتراف بصلاح ابن الزبير وتقواه، ولكنه يعتبر ما سبّبه من حروب للمسلمين، كتحريضه للحسين على الخروج، وتحريض أهل المدينة، كل هذه الأعمال يرى فيها ابن عمر أخطاء تفوق ما كان يدعو إليه ابن الزبير من إصلاح للوضع السياسي.

وقد سئل ابن عباس عن ابن الزبير فقال: كان قارئاً لكتاب الله، متبعاً لسنة رسول الله، قانتاً لله، صائماً، فلا يجهل حقه إلا من أعماه الله(١).

ومع ذلك فقد اعتبره بعض أئمة وفقهاء أهل السنة إمام وخليفة المسلمين في عهده، وممن رأى ذلك: ابن حزم، وابن كثير، والذهبي، حيث يرون أنه نال الخلافة ببيعة اختيارية، وفي وقت لم يكن هناك خليفة للمسلمين، وأن مروان بن الحكم هو الذي خرج على ابن الزبير بعد أن تمت له البيعة في معظم الأمصار(٢).

لقد أثبتت حركة ابن الزبير أنه بإمكان فقهاء الأمة أن يؤثروا على الوضع السياسي في المجتمع المسلم، كما أثبت أنه لا تناقض بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووحدة الكيان السياسي للأمة - وحدة الجماعة -، بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب حفظ وحدة الجماعة، وحقوق الأمة، في مواجهة الحكم الجائر والاستبدادي.

لقد استطاع ابن الزبير أن يصل إلى الخلافة ولكنه لم يستطع المحافظة عليها، مع تمتعه بقوة عسكرية كانت توازن، وتتفوق في بعض الفترات على القوة العسكرية للدولة الأموية، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل، هي:

١- شخصية ابن الزبير، فقد كان سياسياً بارعاً، فارساً شجاعاً، ومتحدثاً بليغاً، وفقيهاً، كثير الصلاة والعبادة، ولكنه مع ذلك كان يحب الرئاسة والإمارة، ولم يكن ينفق

---

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٣٩.

(٢) انظر: ابن حزم: الفصل، ج٥، ص١٠٦٧؛ ابن كثير: ج٨، ص٣٤٥؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٦٣.

الأموال على أنصاره[1]، مما أدى إلى تفرق الناس من حوله مع مرور الزمن، بخلاف عبد الملك بن مروان، الذي جذب الناس إليه بالأموال الضخمة والعطايا، وقد أدى ذلك إلى تفوق الأمويين على ابن الزبير من الناحية الدعائية، واجتذاب الناس إليهم من الشعراء وأمراء القبائل[2].

٢- عدم قدرة ابن الزبير على إيجاد صيغة سياسية مقبولة مع الهاشميين والعلويين، بل إنه اضطهد بعضهم[3]، مما أدى إلى وقوف الشيعة ضده، وكان بإمكانه استغلالهم ضد قتال بني أمية، وخاصة أن بني أمية كانوا هم العدو الأول للتحرك الشيعي.

٣- بقاء ابن الزبير في مكة واتخاذها مقراً لحكومته، وكانت مراكز القوى السياسية والنفوذ قد انتقلت، منذ عهد معاوية، إلى الشام والعراق، أضف إلى ذلك اعتماد ابن الزبير على أنصاره في نشر الدعوة لنفسه، فبقي بالحجاز وترك أمر الدعوة لأخيه مصعب في العراق، والضحاك بن قيس والنعمان بن بشير في الشام، وكانت السياسة الحكيمة تفرض عليه أن يتوجه بنفسه لهذه الولايات الإسلامية المهمة، لإدارة معاركه مع خصومه من بني أميه وغيرهم[4].

(١) انظر: الذهبي: تاريخ، ج٣، ص١٧١؛ العش: مرجع سابق، ص٢٠٤.
(٢) حسن: تاريخ، ج١، ص٣٣٨.
(٣) انظر: ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٠٨،٣٠٩؛ خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٦٢.
(٤) حسن: تاريخ، ج١، ص٣٣٨.

ثورة ابن الأشعث

تأتي مشاركة بعض أهم الفقهاء والمفتين في العصر الأموي في ثورة ابن الأشعث في عام ٨١هـ؛ كدلالة واضحة على عمق وجود هذه الفئة في الساحة السياسية الإسلامية في العصر الأموي، والتي كانت ترى في حكم بني أمية ظلماً وجوراً وتعدياً على حقوق الأمة الشرعية السياسية والاقتصادية، وأن هذا الوضع يتطلب تغييراً لا يتم إلا عن طريق الثورة المسلحة ضد الحكم الأموي المستبد، ومن أشهر هؤلاء المفتين: عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، والشعبي(١).

إن القّراء، كمجموعة دينية، كان يحركهم ويقودهم في هذه الثورة كبار المفتين والفقهاء من أهل الكوفة والبصرة، فسعيد بن جبير كان فقيه أهل الكوفة، والشعبي فقيه أهل البصرة(٢)، وعبد الرحمن بن أبي ليلى فقيه أهل العراق، وكانوا هم الذين يقودون جماعاتهم في المعارك ضد جيش الحجاج، وقد كانت أقوالهم وفتاويهم، التي بنوا عليها مشاركتهم لثورة ابن الأشعث؛ واحدة في معناها؛ وهو أن حكم بني أمية قد أخل بتعاليم الإسلام وتجاوز الحدود في الظلم والجور، وأنه منكر يجب مقاومته، ومن رضي بحكمهم وسكت عن ظلمهم فقد شاركهم بالإثم.

وكانت مبايعتهم لابن الأشعث على الحكم بكتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وخلع أئمة الضلالة وجهادهم(٣).

فكان ابن أبي ليلى يقول: . . .ومن أنكر بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة

---

(١) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٨٦، ٢٨٧؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٣١؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص٣٩؛ ابن سعد: الطبقات، ج٦، ص١٠٩، ٢٤٩، ٢٦٣.

(٢) ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص٣٤.

(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٢٤.

الظالمين هي السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، فقاتِلوا هؤلاء المحدثين المبدعين[1]. وسعيد بن جبير كان يفتي الناس بوجوب قتال الحجاج وأمثاله، ويقول: قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم، قاتلوهم على جورهم في الحكم، وتجبرهم في الدين، وإستذلالهم الضعفاء، وإماتتهم الصلاة[2].

وكذلك كان الشعبي يقول: قاتلوهم، فوالله ما أعلم قوماً أظلم منهم ولا أجور منهم في الحكم[3].

فهذه الشعارات تحمل فتاوى علماء أجلاء في عصرهم لها دلالة واضحة على أن العامل الديني كان هو السبب الرئيس لمشاركة هؤلاء الفقهاء في ثورة ابن الأشعث، بغض النظر عن مطامح وأغراض قائد الحركة عبد الرحمن بن الأشعث، كما تبين مدى الارتباط بين العامل الديني والعامل السياسي، بل إن العامل السياسي يندرج تحت العامل الديني عند هؤلاء الفقهاء، فما مشاركتهم في حركة ابن الأشعث إلا نوع من المعارضة السياسية لحكم بني أمية، والذي اتخذ طابع الثورة المسلحة ضد ظلم أحد ولاتهم، وهو الحجاج بن يوسف، وكان الهدف من وراء مشاركتهم دينياً بحتاً، وهو مقاومة الظلم، ومحاولة إعادة الحكم الإسلامي العادل.

وقد كانت بيعة ابن الأشعث الأولى في بلاد فارس، قبل مشاركة الفقهاء له؛ تقوم على خلع الحجاج، ومساعدة ابن الأشعث حتى يُخرج الحجاج من العراق[4]. وكانت هذه الثورة الأولى نوعاً من الضغط على عبد الملك بن مروان، حتى يستجيب لمطالبة الثوار بخلع الحجاج، ولكن البيعة الثانية في البصرة، وبعد مشاركة القراء، وعلى

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٣٥.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٤) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٢٣.

مقدمتهم الفقهاء؛ تدعو إلى حرب الحجاج وخلع عبد الملك[١].

وهنا نجد أن الثورة اتخذت طابعاً آخر؛ وهو عدم الاكتفاء بالمطالبة بخلع الوالي الظالم الحجاج، بل رأوا وجوب مقاومة الحاكم الخليفة عبد الملك بن مروان؛ لأن الحجاج وأمثاله لم يكونوا إلا أدوات تنفيذ في سياسة بني أمية القمعية، وأعتقد أن هذا التغيير في البيعة كان بسبب موقف الفقهاء الصارم والمعادي لحكم بني أمية، والدليل على ذلك أن عبد الملك قد استجاب لمطالبهم بخلع الحجاج، وأرسل إلى ابن الأشعث يفاوضه ويعرض عليه أن يوليه العراق مكان الحجاج[٢]، ومع أن ابن الأشعث كان يرغب في هذا العرض إلا أن المعارضة، وخاصة من قبل الفقهاء ومعهم القراء؛ كانت قوية ورافضة لأي نوع من التسوية[٣].

لقد انتهت ثورة ابن الأشعث بالهزيمة بعد معارك مع جيش الحجاج، كان آخرها في شعبان ٨٢هـ - سبتمبر ٧٠١م[٤].

وقد قُتل في هذه المعارك الفقيه عبد الرحمن بن أبي ليلى في دجيل سنة ٨٢ هـ[٥]، أما الشعبي فقد أسره الحجاج ثم فك أسره بعدما اعترف الشعبي بأنه كان مخطئاً وآثماً في مقاتلته لجيش الحجاج، وكان من قول الشعبي له: فوقعنا في خزية وفتنة لم نكن فيها بررة أتقياء، ولا فجرة أقوياء[٦].

أما سعيد بن جبير فقد مكث عدة سنين متخفياً، حتى استقر في مكة، ثم قبض عليه الحجاج وقتله في عام ٩٤هـ[٧].

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٢٥.
(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٣٠.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٣١.
(٤) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٨٥.
(٥) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٨٣.
(٦) ابن قتيبة: الإمامة، ج٥، ص٣٩.
(٧) ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص٤٤.

لقد اختلف طرح الفقهاء المشاركين في حركة ابن الأشعث، في بعض الوجوه، عن طرح الحركات السابقة لها؛ فقد غاب عرض موضوع البيعة الاختيارية وإعادة الأمر شورى بين المسلمين، وتركزت فتاويهم، التي بنوا عليها مشاركتهم السياسية في حركة ابن الأشعث؛ على ظلم بني أمية وولاتهم، ووجوب خلعهم.

كما أن بيعتهم لابن الأشعث تثير تساؤلاً كبيراً عن مدى صحتها وشرعيتها؛ لأن ابن الأشعث لا يختلف، كشخص سياسي وقيادي، عن غيره من ولاة بني أمية، بل إن عبد الملك بن مروان أصلح وأكفأ للحكم والخلافة، وأفقه وأعلم بالدين، وأكثر محافظة عليه من ابن الأشعث.

إن كتب التاريخ لا تنقل لنا عن أهداف هؤلاء الفقهاء والمفتين من القراء الذين بايعوا ابن الأشعث؛ هل كانت بيعتهم له بيعة بالإمارة على الجند لمقاومة الحكم الأموي؟- أي أنها كانت لفترة محدودة انتقالية، حتى يتمكن الثوار من القضاء على الحكم الأموي، ثم يتم بعد ذلك إرجاع الأمر شورى - أم أنها بيعة له بالخلافة؟.

ومن وجهة نظري أن هؤلاء الفقهاء قد ضاقوا بجور الحجاج وظلمه، وخاصة على أهل العراق، وكانوا، بحكم قلة أعدادهم بالقياس إلى فئات المجتمع الأخرى؛ مضطرين إلى أن يتعاونوا مع طرف معارض يمتلك قوة مادية وبشرية أكبر وأقدر على تحقيق أهدافهم، وتلتقي مصالحهم مع مصالحه، وتقترب أفكارهم وشعاراتهم مع شعاراته وأفكاره[1]، فوجدوا في حركة ابن الأشعث وجيشه القوي غايتهم وأملهم المنشود، فانضموا إلى حركته ولم يترددوا في مبايعته؛ لأن همهم وهدفهم الأول هو إزالة ظلم وجور بني أمية، فهم في هذه المرحلة رأوا أن تحقيق العدل بين الرعية، وإزالة الظلم والجور والسياسة المالية الظالمة هدفاً أولياً أساسياً يجب تقديمه على جميع الاعتبارات الأخرى، ورأوا أن مبايعة ابن الأشعث، وإن لم تكن تحقق الصورة المثلى للشورى والصلاحية للحكم، إلا أنها تحتوي على حد أدنى من اجتماع الكلمة، وحرية البيعة، بالإضافة إلى رفعه شعار الإصلاح السياسي ومقاومة الظلم والجور.

(١) حركات السياسة، ص٤٤.

موقف الفئة الثانية من المفتين من الحكم الأموي

تعتبر هذه الفئة هي أكثر المدارس والاتجاهات تأثيراً في الفكر السياسي الإسلامي، كما تعتبر مواقف روادها ومؤسسيها، وخاصة عبد الله بن عمر، أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها كثير من الفقهاء في العصور اللاحقة، في بناء فتاويهم السياسية، وتحديد اتجاهاتهم من الأحداث السياسية، وخاصة مفهوم «شرعية السلطة» وحدود «الطاعة لولي الأمر».

إن الموقف الأصلي لهذه الفئة من حكم بني أمية هو أنه حكم جائر وظالم، رأوا فيه خروجاً على تعاليم الإسلام، ولكنهم مع ذلك رأوا أن البيعة لهذه السلطة، حتى وإن كانت غير شورية وظالمة؛ ملزمة للأمة؛ لأن الضرورة، متمثلة في وحدة الجماعة والابتعاد عن الفتنة وسفك الدماء؛ توجب ذلك. فهي ترى أن شرعية حكم بني أمية مستمدة من ضرورة وجود السلطان «وجوب الإمامة»، يضاف إلى ذلك مبدأ قمع الفتنة، والمحافظة على وحدة الجماعة، وإن لم يتحقق جانب شرعية المصالح «الشورى والعدالة والكفاءة» في خلافة بني أمية[١].

لقد كان رأي هذه الفئة هو أن وجود الحكم الأموي - الدولة - وإن لم يكن عادلاً؛ هو الوسيلة الرئيسة التي تحفظ وحدة الكيان السياسي - الجماعة -، وتحقق المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ولكنهم مع هذا القول رأوا أيضاً وجوب استخدام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع هؤلاء الحكام، وخاصة أسلوب النصيحة - الإنكار باللسان - وعدم الخضوع المطلق لهؤلاء، مستخدمين أسلوب «الطاعة السلبية» أو «العصيان المحدود»[٢]، والاستمرار في انتقاد سياساتهم الظالمة، ورفض تقلد أي مناصب وظيفية - كالقضاء

(١) انظر: السيد: السلطة في الإسلام، في الاجتهاد، ع٢٤، ص٢٢٨، ١٩٨٩م.
(٢) جدعان: المحنة، ص٣٤٥.

والإمارة - لهؤلاء الحكام. وقد اختار بعض الفقهاء منهم أسلوب الاعتزال عن السلطان وعدم مخالطتهم إلا لضرورة قصوى، فكان سعيد بن المسيب والفقيه أبو حازم ممن اختاروا هذا الطريق[1]، ليبينوا للناس عدم رضاهم عن سلوك بني أمية، وكانوا يقاطعون الفقهاء الذين يخالطون الحكام من بني أمية، أو يعملون لديهم، حتى وإن كانوا من خيرة العلماء؛ كالزهري[2].

لقد كان الإنكار القولي، عن طريق نشر العلم وبيان أحكام الدين في قضايا العقيدة والأخلاق والعدل، وبيان سيرة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين - سلاحاً قوياً استخدمه هؤلاء الفقهاء في مواجهة حكم بني أمية، فهم، باستخدام هذا الأسلوب، كانوا يبينون للناس في المساجد، بطريقة غير مباشرة، انحراف بني أمية في الحكم عند ذكر سيرة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، ويوجهون، ضمن هذه الدروس، رسالة قوية إلى هؤلاء الحكام بضرورة تحقيق الإصلاح السياسي ورفع الجور والظلم عن الأمة. كما أنهم، في نفس الوقت باتباعهم هذا الأسلوب الوعظي «المعارضة السلبية»؛ تجنبوا المواجهة المسلحة مع النظام، وبالتالي حققوا التوازن المطلوب بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومبدأ وحدة الجماعة.

لقد أدرك هؤلاء الفقهاء، منذ وقت مبكر، بأن الخلافة الإسلامية قد تحولت إلى ملك ومؤسسة وراثية قوية يدعمها قوة عسكرية هائلة، وأن المجتمع الإسلامي أيضاً قد تغير، وقد كثرت الفئات المتقاتلة على السلطة، والمختلفة الاتجاهات والمقاصد (أهل السنة، الخوارج، الشيعة...)، فوضع هؤلاء الفقهاء لأنفسهم قواعد يبنون عليها فتاويهم التي تحدد نوع مشاركتهم السياسية ومواقفهم من السلطة، وتتمثل في الآتي:

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج١، ص١٦٤؛ ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٩.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج١، ص١٦٤-١٦٥.

- أن حكم بني أمية قد انحرف بالخلافة الإسلامية عن مسارها الصحيح، سواء في كيفية الوصول إلى الحكم (الحكم الوراثي)، أو في أسلوب الحكم (الظلم، والجور، والاستئثار بالسلطة والأموال)، أو في نقص الكفاءة والعدالة في بعض الخلفاء، وبذلك فإن هذا الحكم يكون قد فقد شرعيته الأصلية (الشورى، الكفاءة، العدالة، العدل).

- أن مبدأ وحدة الجماعة يقتضي ويوجب إعطاء البيعة للحكم الأموي، ويستوجب عدم الخروج عليهم بقوة السلاح، وخاصة عند عدم القدرة، وبالتالي فإن «شرعية الضرورة» تقوم مقام «الشرعية الأصلية»، ويعتبر بذلك الحكم الأموي، حكماً شرعياً استمد شرعيته من «الضرورة» المتمثلة في وجوب «وجود الإمامة»، والتمسك «بوحدة الجماعة»، والبعد عن «الفتنة»، والاقتتال بين المسلمين[1].

- أن القول بشرعية الضرورة، لا يعني إعطاء الحكم الأموي صفة الحكم الشرعي العادل، ولا يعني ذلك عدم السعي لتحقيق الإصلاح السياسي، بل يجب استخدام الوسائل المشروعة، متمثلة في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «المعارضة اللاعنفية»؛ لتحقيق هذا الهدف.

- يجب على الفقهاء والمفتين تحقيق التوازن المطلوب بين مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ومبدأ «وحدة الجماعة»، فإن الإخلال بأحد المبدأين على حساب الآخر، قد يؤدي إلى تأخير الإصلاح السياسي أو عدم حدوثه، فالتركيز على وحدة الجماعة وتقديمها على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسكوت على ظلم بني أمية؛ يؤدي إلى استمرار الاستبداد وانتشار الظلم، كما أن تقديم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصة باستخدام العنف لتحقيق هذا المبدأ؛ يؤدي إلى الفوضى والاقتتال، وتقويض وحدة الكيان السياسي للأمة[2].

(١) انظر: السيد: السلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٢٨.
(٢) الريس: النظريات السياسية، ص١٢.

وقد بنى هؤلاء الفقهاء موقفهم السابق على أدلة من الكتاب والسنة، منها الأدلة التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١)، وكذلك الأدلة التي توجب الطاعة للإمام، وتنهي عن الخروج عليه ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

٢- الحديث الذي يرويه حذيفة بن اليمان قال: قلت يا رسول الله! إنا كنا بشرّ فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «نعم». قلت: وهل من وراء هذا الشر خير؟ قال: «نعم». قلت: فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «نعم». قلت: كيف؟ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». فقال: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع الأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»(٢).

٣- حديث أم سلمة: أن النبي ﷺ قال: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برىء، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع». قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم. قال: «لا، ما صلوا»(٣).

٤- حديث عبد الله بن عمر: أن النبي ﷺ قال: «على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»(٤).

٥- عن عبادة بن الصامت قال: بايعت رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وأثرة علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول الحق أينما كان، لا نخاف في الله لومة لائم(٥).

(١) أبو عيد: وظيفة الحاكم، ص٢٩٨-٣٠٥. راجع أدلة الفئة الأولى في هذا الفصل.
(٢) مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي: ج١٢، ص٢٣٧.
(٣) نفس المرجع: ج١٢، ص٢٤٣.
(٤) نفس المرجع: ج١٢، ص٢٢٦.
(٥) البخاري: صحيح البخاري شرح فتح الباري، ج١٢، ص٥٠؛ مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٨.
=

ونجد أن الحديث الذي روته أم سلمة هو أكثرِ الأحاديث الذي بين منهج هذه الفئة وأسلوبها الإصلاحي، فالحديث يبين أنه يحدث انحراف في مسار الخلافة: «يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون»، ويبين لهم أيضاً أسلوب مقاومة هذا الانحراف؛ وهو الإنكار القولي: «فمن أنكر فقد سلم»، وحذر من اللجوء إلى القوة: «ألا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلوا»، ثم بين درجة أخرى أقل تحقق للإصلاح؛ وهي الإنكار القلبي، المتضمن الانعزال عن السلطة، وعدم الخضوع المطلق لها، أو تبرير تصرفاتها: «فمن كره فقد برئ»، ويحذر أشد التحذير من مجاراة السلطة الظالمة والسكوت والرضى عن أفعالها: «ولكن من رضي وتابع».

ولتحقيق التوازن المطلوب بين «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» والحفاظ على وحدة الجماعة، بنى هؤلاء الفقهاء مشاركتهم السياسية وفقاً لقول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١]، وقاعدة «إذا تعارضت مفسدتان ترتكب أخفهما لدرء أعظمهما خطراً»[٢]. فهم يرون أن حكم بني أمية مفسدة كبيرة، ولكن الإنكار عليه بالسيف والخروج عليه فيه مفسدة أكبر؛ وهي سفك الدماء وتهديد وحدة الجماعة، وأن الصبر على حكم بني أمية أفضل من الخروج عليهم، ولكنهم استمسكوا بالقاعدة الأصلية، التي تقول بأن «الضرر يزال»[٣]، فاستمروا في إنكارهم بالقول «المعارضة اللاعنفية»، وبُعدهم عن مراكز الدولة، حتى لا يتم احتواؤهم من قبل السلطة.

لقد فُهم موقف هذه الفئة من الفقهاء والعلماء فهماً خاطئاً من قِبَل بعض الكّتاب المسلمين وغير المسلمين، فأصبح الاعتقاد الشائع لدى الكثيرين أن فقهاء السنة ليسوا إلا أتباعاً للدولة، يخضعون لتعاليمها ويجارون سياساتها بشكل دائم، وهو اعتقاد مجحف بحق هؤلاء العلماء[٤].

---

(١) مالك: الموطأ، ج٢، ص٧٦٥-٨٠٥؛ ابن ماجة: السنن، ج٢، ص٧٨٤.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد، ج١، ص٤٦؛ السيوطي: الأشباه والنظائر، ص٨٧؛ أبو زهرة: أصول الفقه، ص٣٥٥.

(٣) السيوطي: مرجع سابق «الأشباه والنظائر»: ص٨٣.

(٤) شلق: الجماعة، في الاجتهاد، ع٣، ص٥٢، ١٩٨٩م.

فيرى إبراهيم بيضون أن الفقيه قد تأثر بالواقع السياسي، وأصبح مروِّجاً لموقف السلطة، داعياً إلى وجوب طاعتها، الذي رأى فيه أمراً ضرورياً لوحدة الجماعة[١]، بل ويذهب إلى أن مبدأ «الضرورة» كان وراء تساهل الفقهاء في محاسبة الحاكم والتغاضي عن انحرافاته[٢]، ويعتبر أن عبد الله بن عمر هو رائد هذه النظرية[٣].

ويذهب Haarmann إلى أن مبدأ وجوب الطاعة لولي الأمر، حتى ولو ارتكب الكبائر، أصبح مناط إجماع علماء السنة، وشكل جزءاً من نظريتهم للدولة[٤].

ونجد أن هناك دراسات أكثر موضوعية لموقف هذه الفئة، فدراسة Hodgson الجيدة للدور السياسي للعلماء في العصر الأموي يعطي صورة أفضل وأوضح، حيث قسم مواقف العلماء إلى فئات متعددة يجمعها هدف واحد، هو الإصلاح السياسي، عن طريق نشر تعاليم الإسلام والدعوة إلى إحياء الإسلام في روح الأمة، مع البعد عن الأساليب الثورية التي تمزق الكيان السياسي للأمةالإسلامية[٥].

فمدرسة ابن عمر في رأيه تقبلت حكم بني أمية من أجل وحدة الجماعة، ولكنها كانت تنتقد الحكم في نفس الوقت، ولكن بدرجة أقل من موقف الحسن البصري، الذي كان يشدد على وجوب انتقادهم ومعارضتهم عند أخطائهم، مع القبول بحكمهم والاعتراف بشرعيته[٦]، بينما يرى أن مدرسة ابن عباس فضلت العلويين على بني أمية[٧]، ويرى أن هناك من «أهل الجماعة» في خراسان من العلماء الذين قبلوا حكم بني

---

(١) بيضون: المماليك، في الاجتهاد، ع٢٢، ص٤٠، ١٩٩٤م.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٤) Haarmann, Sultan Ghan Ghashoom - m....., inal - Ijhhad, Vol. 1 - 13, p.96, 1991.
(٥) Hodgsom, The vcnteric, p. 250.
(٦) Ibid., p. 263.
(٧) Ibid.

أمية بدون انتقاد[١]. ويطلق watt على هذه المجموعات والفئات في العصر الأموي اسم: «الحركة الدينية العامة»[٢].

ولكن الدراستين مع جودتها ومكانتها العلمية، إلا أنها لم تبين أو توضح بصورة كبيرة وتحليلية؛ مدى مشاركة هؤلاء العلماء في الأحداث السياسية في العصر الأموي.

إن القول بأن موقف علماء أهل السنة من السلطة - وخاصة مدرسة ابن عمر - هو الدعوة إلى الخضوع التام للسلطان، مهما كان ظالماً، وعدم منازعة حكمه، أو الخروج عليه، أو انتقاده - قول خاطىء وغير موضوعي، ويسقط أمام الحقائق التاريخية والتحليل العلمي لأقوال ومواقف هؤلاء العلماء من الحكم الأموي.

أن هناك خطأ منهجياً في هذه الفرضية - القول بأن موقف علماء أهل السنة والجماعة من الحكم الأموي هو الخضوع التام - وذلك للأسباب التالية:

أولاً: أن هذه الفرضية تغفل تماماً مواقف العلماء الآخرين من الفئة الأولى، كالحسين بن علي، وابن الزبير، وسعيد بن جبير وغيرهم. وهي مواقف، كما بينا، تدعو إلى مقاومة حكم بني أمية عن طريق القوة.

ثانياً: أن هذا الموقف ليس هو منهج عبد الله بن عمر ولا مدرسة أهل المدينة، وهي وإن تشابهت في بعض جوانبها مع بعض مواقفهم؛ إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين الموقفين.

ثالثاً: أن هذا الموقف في حقيقة الأمر هو آراء بعض الفقهاء المتأخرين في العصر الإسلامي الوسيط، كالماوردي وأبي يعلى وابن تيمية وابن جماعة. وقد كانت نظريتهم هذه نتيجة لظروف سياسية وتاريخية كانت تهدد كيان الأمة الإسلامية[٣]، أوجبت عليهم

---

(١) Ibiden.

(٢) W.M Watt, Islamic philosophy, p. 21.

(٣) شلن: أفكار في الاجتهاد، ع١٢، ص١٤، ١٩٩١م.

إصدار فتاوى تحدد مواقفهم من السلطة، وتضمن وحدة الجماعة. فظهرت نظرية جديدة تقوم على وجوب الخضوع للخليفة أو السلطان مهما كان ظالماً، على أساس أن السلطان الغشوم خير من الفتنة التي تدوم[١].

إن أحد الأسباب الرئيسة التي دعت إلى القول بأن نظرية أهل السنة في الحكم تقوم على وجوب طاعة ولي الأمر كان جائراً أو ظالماً، وأن سلطته شرعية بغض النظر عن الوسيلة التي يصل بها إلى السلطة؛ كان مرجعه الأخذ ببعض الأقوال التي نسبت إلى عبد الله بن عمر، وفي نفس الوقت كان هناك تغافل وإعراض أو عدم إطلاع على أقواله ومواقفه الأخرى الكثيرة، ومواقف غيره من علماء السنة، التي تبين موقفهم الحقيقي من السلطة والحكم في العهد الأموي، فنجد أن ابن جماعة، لكي يقوي قوله بوجوب انعقاد «البيعة القهرية» لمن قهر الناس بشوكته وجنده بغير بيعة أو استخلاف[٢]؛ يستدل بقول ابن عمر بعد موقعة الحرة: نحن مع من غلب[٣].

كما أن بيضون يعتبر قول عبد الله بن عمر: « ما أحب أن أبيت ليلة وليس علي أمير»[٤] بعد بيعته ليزيد بن معاوية، بأنه الأساس الذي قامت عليه النظرية التي تدعو للخضوع المطلق للحكام، ووجوب البيعة، خوفاً من الفتنة وحفاظاً على وحدة الجماعة[٥].

إن توضيح الموقف الحقيقي لابن عمر وغيره من الفقهاء والعلماء في العهد الأموي هو الوسيلة الصحيحة لإثبات خطأ هذه الفرضية، وبيان عدم مصداقيتها.

---

(١) أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص١٩؛ ابن جماعة: تحرير الأحكام، ص٣٥٥-٣٥٧؛ الغزالي: الإحياء، ج٤، ص٩٩؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٥-١٥. وفي ذلك يقول ابن تيمية: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان» السياسية الشرعية، ص١٣٩.

(٢) ابن جماعة: تحرير الأحكام، ص٣٥٧.

(٣) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(٤) ابن الأعثم: الفتوح، ج٢، ص٢٤٢.

(٥) بيضون: المماليك، في الاجتهاد، ع٢٢، ص٤٠.

موقف عبد الله بن عمر من الحكم الأموي

يعتبر عبد الله بن عمر (ت: ٧٣هـ) واحداً من أئمة الفقه والفتيا في الإسلام، ومن المكثرين في الفتيا من الصحابة[١]، وقد بلغ من مكانته العلمية في الإفتاء أن الذين حملوا عنه العلم والفتيا ودرسوا عنده من علماء المسلمين بلغ عددهم مئتين وسبعة وعشرين عالماً[٢]، وقد كان إمام الإفتاء في المدينة بعد زيد بن ثابت، وظل يفتي فيها طوال ستين سنة[٣].

ومع حرصه الشديد على العلم والإفتاء إلا أنه لم يكن بعيداً عن الأحداث السياسية التي عاصرها، فنجد أن إباه الخلفية عمر بن الخطاب جعله يشارك المجلس الشوري الذي جعل أمر الخلافة فيهم، على أن يكون عبد الله بن عمر معهم مستشاراً وليس له من أمر الخلافة شيء[٤]، ثم كان في زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه محل ثقته، وقد حرص عثمان على أن يوليه القضاء، فرفض خوفاً من تحمل مسؤولية القضاء[٥]، وكان رضي الله عنه محباً لعثمان، وعاصر الأحداث التي أدت إلى ثورة الأمصار على الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم حصار منزله واغتياله سنة ٣٥هـ[٦]، وكانت حدثاً مروعاً وجديداً على الأمة الإسلامية، فاغتيال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن بيد واحد من المسلمين، ولم يكن بسبب ثورة على خلافته، ولكن مقتل الخليفة عثمان كان أول اغتيال واعتداء صريح من قبل مجموعة من المسلمين على شخصية

---

(١) ابن حزم: الأحكام، ج٥، ص٩٢؛ الذهبي: سير أعلام، ج٣، ص٢٢١.
(٢) الذهبي: سير أعلام، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٨.
(٣) المرجع السابق، ص٢٢١.
(٤) الطبري: تاريخ، ج٢، ص٥٨١؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص٢٨؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص١٥.
(٥) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٤٦؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٣.
(٦) ابن خياط: تاريخ، ص٦٨؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١٠، ص٤٠.

الخليفة[1]. ولقد كان عبد الله بن عمر يدخل على عثمان في بيته وهو محاصر ويطلب منه السماح له بالدفاع عن الخليفة، ويرى أنه يجب قتال هؤلاء البغاة[2]، ولكن عثمان يأمره بعدم استعمال السلاح؛ لأنه لا يريد أن تراق بسببه دماء المسلمين[3]، ويأمره بالسمع والطاعة لأوامره، فيستجيب ابن عمر لمطلب الخليفة، وهو كاره؛ لأنه كان يستشعر من الثوار عزمهم على قتل الخليفة[4]. وقد شاوره الخليفة عثمان في مطلب الثوار بخلع نفسه من الخلافة، فكان جواب ابن عمر بان لا يخلع نفسه من الخلافة؛ لأن ذلك يؤدي إلى الفوضى، فكلما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه[5].

ثم بعد مقتل عثمان كان ابن عمر ممن عرضت عليه الخلافة فرفضها[6]، ولما بايع الناس علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان ابن عمر ممن بايع لعلي بالخلافة[7]، وقد أراد علي توليته إمارة الشام، فرفض اجتناباً للفتنة[8].

ولما وقعت الفتنة والاقتتال بين علي ومعارضيه من الصحابة؛ كان ابن عمر ممن اعتزل الفتنة، ولم يشارك في القتال[9]، مع علمه أن علي بن أبي طالب كان على الحق، معللاً ذلك بأن الأمور التبست عليه، فهو أولاً قد بايع علياً والبيعة تلزمه بالسمع والطاعة، وثانية: لا يريد حمل السلاح لقتال المسلمين، وخاصة أنهم من فضلاء الصحابة، فوجد أن الاعتزال أفضل من الخوض في هذه الفتنة.

وفي اجتماع التحكيم بعد موقعة صفين، أشار أبو موسى بتولية عبد الله بن عمر

(١) أحمد وسيف الدين: عصر النبوة، ص٣١٣.
(٢) ابن خياط: تاريخ، ص١٧٣؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص١٩٠؛ ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٥٦.
(٣) ابن خياط: تاريخ، ص١٧٤؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص١٩٠.
(٤) محيي الدين مستو: عبد الله بن عمر، ص٨١.
(٥) ابن خياط: تاريخ، ص١٧٠.
(٦) الطبري: تاريخ، ج١٢، ص٦٩٩؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص٢٣٧.
(٧) ابن كثير: البداية، ج٧، ص٢٣٧؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٤.
(٨) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٤.
(٩) ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص٥٢.

الخلافة، وكان عمرو بن العاص لا يريد توليته[1]، فعرض على ابن عمر أن يُعطى مالاً كثيراً على أن يترك الخلافة لمن هو أحرص عليها منه، فغضب ابن عمر، وكان رافضاً للفكرة قائلاً: لا والله لا أعطي عليها شيئاً، ولا أعطى ولا أقبلها إلا عن رضى من المسلمين[2]. يقول الذهبي معلقاً على هذه الحادثة: «كادت أن تنعقد البيعة له يومئذ، مع وجود مثل الإمام علي وسعد ابن أبي وقاص، ولو بويع لما اختلف عليه اثنان»[3].

وخطب معاوية بن أبي سفيان في الناس في دومة الجندل، بعد اجتماع التحكيم وتفرق الحاكمين بدون اتفاق، وبعد تنصيب ومبايعة عمرو بن العاص له، فقال: من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر، فليبين لنا نفسه، فنحن أحق بذلك منه ومن أبيه، يقول عبد الله بن عمر: فأردت أن أقول له: أحق بذلك منك من قاتلك وأباك على الإسلام، ولكني خشيت أن أقول كلمة تفرق جمع المسلمين ويسفك فيها الدم[4].

لقد أثرت هذه الأحداث في التكوينة السياسية والفقهية لابن عمر، فكان إصرار أبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه على عدم الاستخلاف وجعل الأمر شورى[5]، وحرصه على أن لا يكون ابنه عبد الله بن عمر له حق الترشيح للخلافة، أشعر ابن عمر بوجوب المحافظة على هذا المبدأ الإسلامي في الحكم (الشورى والبيعة الحرة). وإصرار عثمان ابن عفان على عدم مقاومة الثوار، وحرصه على عدم إراقة الدماء أوجد عند ابن عمر تأثيراً كبيراً، وأشعره بعظم حرمة دماء المسلمين.

(١) ابن كثير: البداية، ج٧، ص٢٩٤؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص١١٢.
(٢) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٦.
(٣) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٧.
(٤) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٦.
(٥) الطبري: تاريخ، ج٢، ص٥٨١؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص٢٨.

ونجد أن هناك اختلافاً في موقف ابن عمر من الثوار الخارجين على سلطة عثمان، وفي موقفه من الثوار والخارجين ضد علي بن أبي طالب؛ فهو كان يرى وجوب قتال الثوار والخارجين على حكم عثمان، وعندما أمره عثمان بعدم القتال امتثل لأمره، بينما كان لا يرى القتال مع علي ضد الصحابة الخارجين عليه، وعندما أمره علي بالقتال معه أصر على رفضه، وقال: أنا على بيعتي لعلي، وله عليَّ السمع والطاعة، إلا أن يأمرني بالقتال معه ضد المسلمين[١].

ويبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضاً في موقف ابن عمر، ولكن بالنسبة لعبد الله بن عمر ليس هنالك تناقض، وإنما المواقف اختلفت واختلف معها، نتيجة لذلك، الحكمُ الشرعي الذي بنى عليه ابن عمر موقفه؛ فهو يرى أن الثورة ضد عثمان كانت خروجاً على السلطة الشرعية بغير حق، ويرى أن أفضل الناس وأحقهم بالخلافة بعد أبي بكر وعمر كان عثمان[٢]، ويرى أنه لم يرتكب من الذنوب أو الأخطاء ما يوجب الثورة عليه أو مطالبته بالاستقالة، يقول: ما نعلم أن عثمان قتل نفساً بغير حق، ولا جاء من الكبائر شيئاً[٣]. ويعلل سبب خروج الثوار حبهم للمال وحرصهم على الرئاسة قائلاً: لكن هذا المال إن أعطاكم منه رضيتم، وإن أعطاه لغيركم سخطتم[٤]. ويقول عن عثمان: لقد عتبوا على عثمان أشياء لو فعلها عمر ما عتبوا عليه[٥]. فهو يرى أن ما ارتكبه عثمان من بعض الأخطاء السياسية والإدارية لا توجب مثل هذا السخط والثورة، ناهيك عن قتله.

إنما موقفه من القتال مع علي هو أنه مع علمه بشرعية خلافة علي ووجوب طاعته إلا أنه كان يرى أن الصحابة، كالزبير وطلحة وغيرهم، كانوا على حق في مطالبتهم

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٥.

(٢) المحب الطبري: الرياض النضرة، ج٢، ص١٥٨.

(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤) نفس المرجع، نفسه الصفحة.

(٥) ابن العربي: العواصم من القواصم، ص٥٤.

بالقصاص من قتلة عثمان، وهو مطلب شرعي يجب على الخليفة المنتخب علي بن أبي طالب تنفيذه، ولم يجد سبباً كافياً أو عذراً شرعياً يبيح له قتالهم، كما أنه لم يترجح عنده أيضاً مشاركتهم، والدليل على ذلك أنه منع أخته حفصة زوجة النبي ﷺ من الخروج مع عائشة إلى العراق للمشاركة في المطالبة بدم عثمان[1]، فآثر الاعتزال مع البقاء على بيعته لعلي، حرصاً على عدم إراقة دماء المسلمين بين الصحابة، وعلى عدم الخروج على السلطة الشرعية، ولم يكن هو الوحيد الذي اختار هذا الموقف، بل إن عدداً من كبار الصحابة اتخذ نفس الموقف؛ كسعد بن أبي وقاص، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن سلام[2].

ومع ذلك فان ابن عمر كان شديد الحرص على حفظ الكيان السياسي للأمة الإسلامية، ولم ييأس من محاولة الإصلاح بين الفئات المتقاتلة في زمن علي، فحضر اجتماع التحكيم، وهذا دليل على أن موقفه لا يتسم بالسلبية والعزلة، إلا إذا دعي إلى القتال وشهر السلاح، وكان المتقاتلون من المسلمين، ولم يتبين لديه مَن الفئة الظالمة، أما إذا دعي إلى حضور مجالس الاتفاق والحوار والإصلاح فيكون مشاركاً فعالاً، يتنازل عن مطالبه وحقوقه الشخصية في سبيل حقوق وحدة الجماعة.

ولما بويع لمعاوية بالخلافة، كان ابن عمر ممن بايعه، حرصاً على وحدة الجماعة وعدم إراقة دماء المسلمين، واستمر في عهد معاوية رضي الله عنه في الإفتاء والتدريس في المسجد النبوي، وشارك في الغزو والجهاد مع الجيش الذي بعثه معاوية في سنة ٤٩هـ للقسطنطينية[3]، ومع ذلك كان قليل التردد على معاوية في الشام، شديد الحرص على مناصحته كلما قابله، مع بعده عن المحاباة والتملق، فقد سئل عن الدخول على الخليفة والأمراء ومجاملتهم بالقول، فقال ابن عمر: كنا نعدُّ هذا نفاقاً على عهد الرسول ﷺ[4].

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٨.
(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٨، ١٠.
(٣) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٤.
(٤) البخاري: الجامع الصحيح، ج١٣، ص١٤٥.

ولما أراد معاوية أخذ البيعة لابنه يزيد أرسل لابن عمر مئة ألف درهم، فلما علم ابن عمر بما أراده معاوية رفضها وردها إليه وقال: أترون هذا أراد شراء البيعة ليزيد بالمال؟! إن ديني إذن عندي لرخيص[1].

وكان ابن عمر يرى أنه لا يجوز أن يؤخذ على البيعة الدراهم؛ لأنها من باب الرشوة، فإن كانت البيعة حقاً فلا يجوز له أن يأخذ على الحق أجراً، وإن كانت باطلاً فلا يجوز له أن يبذل البيعة لمن لا يستحقها من أجل المال[2].

وقد استمر معاوية في محاولاته لاستمالته لابن عمر حتى يضمن موافقته للبيعة ليزيد حتى بلغ من الأمر مرحلة التهديد لابن عمر[3]، ومع ذلك فقد استمر ابن عمر مستمسكاً بموقفه القائل: «بأن الخلافة ليست هرقلية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كانت كذلك كنت بها القائم بعد أبي، وإنما الخلافة لمن كان لها أهلاً ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم»[4].

وعندما حذره معاوية من شق عصا المسلمين وإحداث الفتنة إذا لم يبايع، كان رد ابن عمر واضحاً بعدم القبول بمبدأ الوراثة في الحكم؛ لأن من قبله من الخلفاء لم يولوها أبناءهم، مع أن يزيد ليس خيراً من هؤلاء الأبناء - كعبد الرحمن بن أبي بكر، والحسين، وابن عمر - وقال: «إنك تحذرني من أن اشق عصا المسلمين، وأن أسعى في فساد ذات بينهم، ولم أكن لأفعل، وإنما أنا رجل من المسلمين، فإذا اجتمعوا على أمر فإنما أنا رجل منهم»[5]، «وأنه إذا بايع الناس كلهم يزيد فسوف أبايعه»[6]، فاشترط ابن عمر حدوث الإجماع على بيعة يزيد حتى يعطيه البيعة.

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٨٢؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٢٢٥.
(٢) قلعة جي: موسوعة فقه ابن عمر، ص١٥٣.
(٣) ابن سعد: الطبقات، ج٣، ص١٨٣؛ ابن خياط: تاريخ، ص٢١٤.
(٤) ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٥٠.
(٥) ابن خياط: تاريخ، ص٢١٣-٢١٤.
(٦) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٨٣.

واختلفت الروايات بعد ذلك: هل بايع ابن عمر وهو مكره[١]، أم أنه لم يبايع، وإنما آثر السكوت خوفاً من الفتنة والقتل[٢]؟ وفي كلا الحالتين فإن النتيجة واحدة، وهي عدم رضا ابن عمر أو اقتناعه بالأسلوب الوراثي للحكم، أو أخذ البيعة عن طريق المال أو القوة.

ولكن بعد وفاة معاوية، بايع أهل الشام يزيد، وامتنع الحسين وابن الزبير عن إعطاء البيعة، ولما جاء خبر وفاة معاوية إلى المدينة حرص واليها على أخذ البيعة من عبد الله بن عمر، وكان في مكة، وعندما عاد إلى المدينة طلب منه واليها أن يبايع يزيد، فمكث عدة أيام حتى تأكد من مبايعة أهل المدينة وكافة الأمصار له، فلم يشأ أن يشذ عن الجماعة، فبايع يزيد بالخلافة[٣]. وعندما سئل عن سبب بيعته ليزيد قال: تقولون أن يزيد بن معاوية ليس بخير أمة محمد، لا أفقهها فقهاً، ولا أعظمها شرفاً، وأنا أقول ذلك، ولكن والله لأن تجتمع أمة محمد أحب إليّ من أن تفترق[٤].

وتسارعت الأحداث في وقت يزيد وفي مدة قصيرة، وكان موقف ابن عمر الوفاء بالبيعة ليزيد، ومع تعاطفه وحبه للحسن بن علي فإنه لم يشاركه الخروج، ومع علمه بأحقية الحسين بالخلافة، إلا أنه كان يرى أن القتال وموازين القوى ليست في صالحه.

أما موقعة أهل الحرة فقد عارض خروجهم لسببين:

الأول: نقضهم البيعة، وهو يرى أنهم أعطوا البيعة عن رضى واختيار، ولم يفعلوا مثل الحسين، حيث كان موقفه واضحاً منذ البداية، ولم يعط البيعة، وذلك عند ابن عمر خيانة وغدر، ويتضح ذلك في قوله لعبد الله بن مطيع: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول:

(١) نفس المرجع، ج٨، نفس الصفحة.
(٢) ابن خياط: تاريخ، ٢١٤؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٦٤.
(٣) الطبري: ج٣، ص٢٧٢؛ ابن كثير: ج٨، ص١٥٠.
(٤) ابن خياط: تاريخ، ص٢١٧.

«من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[1]. وأوجب على أهله الوفاء بالبيعة مذكراً لهم بقول رسول الله ﷺ: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة»، وإنّا قد بايعنا هذا الرجل، ولا أعلم عذراً أعظم من أن يبايع رجل على بيعة الله ورسوله، ثم ينصب له القتال[2].

السبب الثاني: هو تعظيم حرمة دماء المسلمين وحرمة الاقتتال بينهم، وتزداد هذه الحرمة في الأماكن المقدسة؛ كمكة والمدينة.

ولقد استدل ابن حجر بموقف ابن عمر السابق والأحاديث التي استشهد بها على وجوب طاعة الإمام الذي انعقدت له البيعة، والمنع من الخروج عليه، ولو جار في حكمه، وأنه لا ينخلع بالفسق[3].

والواقع أن موقف ابن عمر لا يدل على جواز بيعة رئيس الدولة الفاسق الظالم، ولا على تحريم خلعه بسبب فسقه وظلمه، وإنما يدل على تحريم الغدر بكل أشكاله، وفي جميع مواضعه، بما فيها غدر الأمة برئيس الدولة الذي اختارته وبايعته[4]، وكأن لسان حال ابن عمر يقول: إذا كنتم تعلمون من يزيد الفسق والظلم فلماذا بايعتموه في أول الأمر، وجعلتموني أبايعه؟- لأن ابن عمر لم يبايع حتى بايع أهل المدينة جميعهم- أما وقد بايعتموه فيلزمكم الوفاء بالبيعة.

وكان ابن عمر يشك في صدق أقوالهم عن فسق يزيد، ولم يكن وحده في هذا الشك، بل كان محمد ابن الحنفية ينكر عليهم اتهام يزيد بترك الصلوات وشرب

---

(١) مسلم: الجامع الصحيح، ج١٢، ص٢٤٠.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، ج١٣، ص٦٠؛ أحمد: المسند، ج٢، ص٤٨؛ ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٨٣؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٣٦.

(٣) ابن حجر: فتح الباري، ج١٣، ص٦٠.

(٤) أبو حبيب: دراسة، ص٣٩٣.

الخمر[1]، ولعل سبب ذلك هو ورع ابن عمر في أن يتهم أحداً في دينه ما لم يبلغ عنده ذلك الأمر مرحلة اليقين، ومع ذلك فإنه، مع بقائه على بيعة يزيد؛ اعتزل القتال ولم يشارك أياً من الطرفين[2].

وبعد وفاة يزيد بويع لابن الزبير بالخلافة، وفي نفس الوقت عرض مروان بن الحكم، قبل خروجه من المدينة إلى الشام، على ابن عمر الخلافة قائلاً: هلم يدك نبايعك، فإنك سيد العرب، وابن سيدها، فقال ابن عمر: كيف أصنع بأهل المشرق؟ - يقصد أنصار ابن الزبير - قال مروان: تقاتلهم حتى يبايعوا. فرفض ابن عمر هذا المبدأ - الاقتتال من أجل السلطة - قائلاً: والله ما أحب أنها دامت لي، سبعين سنة، وأنه قُتل في سببي رجل واحد[3].

ولما بايع معظم الناس لابن الزبير، وبايع أهل الشام مروان ثم ابنه عبد الملك؛ رفض ابن عمر أن يبايع لأي من الفريقين[4]، واعتزل الحروب التي دارت بين الفريقين، ولكنه لم يعتزل الحياة السياسية أو المشاركة فيها، فكان دائماً يدعو إلى صيانة دماء المسلمين واللجوء إلى الحوار، وعدم الاقتتال على المناصب.

وكان السبب الرئيس لعدم مبايعة ابن عمر لابن الزبير أو للمروانيين؛ أنه كان يرى أن المتحاربين هم «فتيان قريش يتقاتلون على السلطان، وعلى هذه الدنيا»[5]، وبنى عليها رأيه وفتواه في حال الفتن والاقتتال بين المسلمين، التي يقول فيها: «والله ما كنت أعطي بيعتي من فرقة - أي: افتراق - ولا أمنعها من جماعة»[6]، ويقول: لقد بايعت

---

(١) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٦٩.
(٤) محيي الدين مستو: مرجع سابق، ص١٠٤؛ ابن حجر: فتح الباري، ج١٣، ص١٦٥.
(٥) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٧١.
(٦) البيهقي: السنن، ج٨، ص١٩٨؛ ابن حجر: فتح الباري، ج٣، ص١٦٥.

رسول الله ﷺ فما نكثت ولا بدلت إلى يومي هذا، ولا بايعت صاحب فتنة»[1].

وفي هذا دلالة واضحة على حرص ابن عمر على أن لا تكون البيعة عن طريق القوة ولا في حال الصراع على السلطة، وكأنه في هذا الموقف مسترشد بقول أبيه عمر بن الخطاب: من بايع أميراً من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له، ولا بيعة للذي بايعه[2]. ولا يمكن أن تتحقق الشورى في حال الفتنة والاقتتال بين المسلمين. وقد سأله الناس عن سبب امتناعه عن القتال مع أحد الفريقين فقال: يمنعني أن الله حرم علي دم أخي المسلم[3]، فابن عمر هنا يرى أنه لا يجوز لمسلم أن يدخل في قتال الفتن. واستمر ابن عمر على موقفه هذا في زمان الفتنة بين ابن الزبير وعبد الملك، وكان لا يأتي أميراً إلا صلى خلفه[4] قائلاً: لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب[5]، فكان يصلي مع ابن الزبير، والحجاج، والخوارج، لا يفرق بين أحد منهم[6].

ولا أعلم كيف يفهم موقفه هذا، وقوله: «وأصلي خلف من غلب»[7]، على أنه يعني أن يكون تبعاً لمن غلب، كما قال ابن جماعة، ويستدل به على جواز البيعة القهرية، وقد شرح ابن عمر نفسه موقفه هذا، عندما سئل: كيف تصلي وراء ابن الزبير وأمراء بني أمية والخوارج، وبعضهم يقتل بعضاً؟ قال: من قال: حي على الصلاة، أجبته، ومن قال: حي على الفلاح، أجبته، ومن قال: حي على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله، قلت: لا[8].

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٠٦٤.
(٢) البخاري: الجامع الصحيح، ج١٢، ص١٢٥.
(٣) البيهقي: السنن، ج٨، ص١٩٢.
(٤) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٩٤.
(٥) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٦) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٦٩.
(٧) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٤٩.
(٨) المرجع السابق، ص١٧٠.

وقيل له: أتصلي مع هؤلاء وهذه أعمالهم؟ فقال: ما أنا لهم بحامد، ولا نطيع مخلوقاً في معصية الخالق. قيل له: ما تقول في أهل الشام؟- وهم بنو أمية- قال: ما أنا لهم بحامد، قيل له: ما تقول في أهل مكة؟ وَهم ابن الزبير وجماعته-. قال: ما أنا لهم بعاذر، كلهم يقتتلون على الدنيا[1].

وهذه الأقوال تدل على أن ابن عمر يرى أن الصلاة أمر واجب على المسلمين في جميع الحالات، ولا يجوز لمسلم أن يترك الصلاة أو يحجم عنها مع من دعاه كائناً من من كان[2]، وليست فيها دلالة أو وجه استدلال على جواز شرعية البيعة القهرية ووجوب الطاعة للأمير أو الخليفة، بغض النظر عن كيفية وصوله إلى السلطة، ومدى صلاحيته وكفاءته وعدالته للحكم، فلو كان هذا الأمر لكان هناك تناقضاً في موقف ابن عمر، فأيهم في رأيه الذي كان خليفة وتجب طاعته: ابن الزبير أم مروان بن الحكم وحزب بني أمية؟ أم الخوارج؟ ومن الثابت تاريخياً أن ابن عمر لم يبايع أياً من هؤلاء المتحاربين أثناء ما يسمى بـ «الفتنة»[3].

وبعد أن هدأت الفتنة واستتب الأمر لعبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير، ومبايعة جميع الأمصار لعبد الملك بالخلافة، كان رأي ابن عمر أنه لا يجوز أن تستمر الفتنة بسبب الاقتتال على السلطة، وما دام أن جميع الأمصار، أو أغلبها، قد بايع عبد الملك، فإن من واجبه أن يحافظ على وحدة الجماعة، وأن يبايع عبد الملك بن مروان، فكتب إليه مبايعاً: «إلى عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين، إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الملك بن مروان أمير المؤمنين، على سنة الله ورسوله، فيما استطعت، وأن بَنِيَّ قد أقروا بذلك»[4].

---

(١) البيهقي: السنن، ج٣، ص١٢٣؛ ابن أبي شيبة: المصنف، ج١، ص١٦.
(٢) قلعة جي: موسوعة فقه ابن عمر، ص٥١٢.
(٣) ابن حجر: فتح الباري، ج١٣، ص١٦٥.
(٤) مالك: الموطأ، ج٢، ص٩٨٣؛ البخاري: الجامع الصحيح، ج١٣، ص١٦٥؛ البيهقي: السنن، ج٨، ص١٤٠؛ الذهبي: سير أعلام، ج٣، ص٢٣١. =

وبالرغم من مبايعته لعبد الملك فإنه قد استمر في انتقاد سياسة واليه الحجاج بن يوسف عندما كان والياً على الحجاز، لما فيها من قسوة ومخالفة لأوامر الإسلام وتعاليمه، فنجد أن ابن عمر يقف أمام اتهام الحجاج لابن الزبير بتحريف القرآن فيقول له: كذبت! كذبت! كذبت! ما يستطيع ذلك ولا أنت معه[1]. وعندما كان الحجاج يطيل الخطبة ويؤخر الصلاة نجد أن ابن عمر يقف في المسجد صائحاً في وجهه: أيها الرجل الصلاة فاقعد، وأصبح يكررها والحجاج مستمر في خطبته، فما كان من ابن عمر إلا أن قام وأقام الصلاة قائلاً للحجاج: إني لا أرى لك في الصلاة حاجة، فنزل الحجاج وهو غاضب، وصلى معهم، ثم سأل ابن عمر عن السبب الذي دعا به إلى هذا الفعل، فقال له ابن عمر: أما نحن نجيء إلى الصلاة وليس لسماع كلامك، فإذا جاءت الصلاة فصلِّ الصلاة لوقتها، ثم بعد ذلك اهدر كما شئت[2].

إن مواقف ابن عمر السياسية لا تدل أبداً على أنه هو الداعي إلى وجوب الخضوع المطلق للسلطان،أو القائل بجواز البيعة القهرية، أو أن فيها ما يدل على عدم اهتمامه بأمور المسلمين السياسية،أو عدم المشاركة فيها، بل على العكس، فهو كان دائماً أحد الأطراف الرئيسة في المعادلة السياسية في العهد الأموي، وكان أسلوبه هو الحوار واللجوء إلى الشورى، والابتعاد عن الاقتتال. وعندما بدأت الانشقاقات تظهر بين المسلمين اختار أن يكون محايداً وأن يعتزل الاقتتال، لا أن يعتزل الحياة السياسية، وكانت محايدته واعتزاله كنوع من التأمل والتفكر والاطلاع على مواقف الفئات المختلفة، والبعد عن المشاركة في سفك الدماء بسبب التصارع على السلطة، مع العمل على تهيئة الظروف والمناخ السياسي الملائم لجمع شمل الأمة. فموقف ابن عمر المحايد كان في البداية بسبب صعوبة تكوين رأي قاطع، فضلاً عن خشية الوقوع في

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٨٤.
(٢) المرجع السابق، ج٤، ص١٥٩.

الفتن[١] ، وكان يقول «كففت يدي عن القتال فلم أندم والمقاتل على الحق أفضل»[٢]. وهناك دلائل وحقائق تاريخية تثبت أن ابن عمر، عندما رأى أن حكم بني أمية قد أصبح ظالماً يعتمد على رجال مثل الحجاج، غيَّر رأيه في اعتزال الفتنة، بل وندم على أنه لم يقف ضد بني أمية ولم يقاتلهم[٣]؛ فقد ندم أولاً؛ لأنه لم يقاتل في جيش علي بن أبي طالب ضد معاوية، الذي كان في نظره خارجاً على شرعية علي وباغياً عليه، فقد روى حبيب بن ثابت أن ابن عمر عندما حضرته الوفاة قال: ما أجد في نفسي شيئاً إلا أن لم أقاتل الفئة الباغية مع علي[٤] ويؤكد ذلك ما رواه يزيد بن هارون قال: لما اشتد مرض ابن عمر جاءه الحجاج يعوده فجعل يقول: لو أعلم من أصابك لعاقبته، وقد كان ابن عمر قد أصيب بجرح في رجله في الحج إثر ضربة من رمح، فقال له ابن عمر: أنت أصبتني، حملت السلاح في بلد ويوم لا يحمل فيها السلاح، ولما خرج الحجاج قال ابن عمر: ما آسى على شيء من هذه الدنيا إلا على ثلاث، وذكر منها: ألا أكون قاتلت هذه الفئة الباغية التي حلت بنا[٥]. يقول الذهبي في تعليقه: يعني بالفئة الباغية الحجاج[٦].

وقد ورد أيضاً أن ابن عمر كان يرى عبد الله بن الزبير أيضاً يندرج تحت مسمى الفئة الباغية، وأنه ندم على عدم قتاله لخروجه على بني أمية وبغيه عليهم ونكثه لعهدهم[٧]. وهذه الرواية يؤخذ عليها عدة أمور:

- أن عبد الله بن عمر لو كان يعتقد بأحقية بني أمية بالخلافة من ابن الزبير في وقت الفتنة لبايعهم، ولكنه لم يفعل، فكيف يندم على عدم قتاله معهم، وهو لم يبايعهم؟!

(١) حلمي: مع المسلمين، ٥٤.
(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٦٤.
(٣) قلعة جي: موسوعة فقه ابن عمر، ص١٥٦.
(٤) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٣٢.
(٥) ابن سعد: الطبقات، ج٤، ص١٨٥.
(٦) الذهبي: سير، ج٣، ص٢٣٢.
(٧) الذهبي: سير أعلام، ج٣، ص٢٢٩.

- أن أقوال عبد الله بن عمر الأخرى؛ التي تؤكد أن الفئة الباغية هي بنو أمية ورجالاتهم وخاصة الحجاج؛ كانت آخر أقواله، وهي ما يعتمد عليه، وأسانيدها صحيحة[١].

- أنه لو صحت الرواية عن ابن عمر أنه كان يرى أن ابن الزبير كان من الفئة الباغية؛ فإن ذلك لا يعني عدم اندراج بني أمية ضمن هذه الفئة الباغية، بل يمكن أن يقال أنه كان يرى أن جميع هذه الفئات كانت باغية باقتتالها على الحكم وسفك دماء المسلمين.

إن مواقف ابن عمر السابقة تدحض وتبين ضعف الرأي الذي جعل ابن عمر رائداً لمدرسة الخضوع السياسي للسلطان، وخاصة أن ابن عمر هو الذي روى عن الرسول ﷺ الحديث: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر في معصية، فلا سمع ولا طاعة»[٢]، والحديث يدل على عدم طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية، أو خرج عن حكم الله، ولا يمكن لابن عمر أن يخالف حديثاً رواه.

وعلى ذلك فإن نظرة ابن عمر تقوم على أن الطاعة للخليفة الشرعي، الذي بويع بالإجماع، أو اتفاق الأغلبية؛ واجبة ما لم يأمر بمعصية، فإن ظلم أو جار فلا طاعة له، بل يجب مناصحته فإن لم تُجْدِ المناصحة يجب عندئذ اللجوء إلى المعارضة الصريحة، ولكنه كان يكره اللجوء إلى العنف والاقتتال، لما في ذلك من سفك الدماء وإضعاف لوحدة الجماعة، أما إذا تجاوز الظلم والجور طاقة الأمة فإنه كان يرى بجواز قتال الحاكم الظالم، وقولُه وأَسَفُه على عدم قتال الحجاج، ونعته بالفئة الباغية التي حلت بنا[٣]؛ لأكبر دليل على ذلك.

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، ج٢٣، ص١٠٥؛ مسلم: صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٢٦.

(٣) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١١٩؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٢١٧؛ ابن الجوزي: صفوة الصفوة، ج٢، ص٧٩.

وهذا القول «الفئة الباغية» يحتاج بنا إلى وقفة أخرى، وهي أنه عند وقت وفاة ابن عمر لم يكن هناك منافس بعد وفاة ابن الزبير لبني أمية، فعلى من بغت تلك الفئة؟ أعتقد أن ابن عمر رأى هذه الفئة الباغية من بني أمية قد بغت على حقوق الأمة المشروعة السياسية والاقتصادية، فاستأثرت بالحكم من غير شورى، واستبدت بالأموال، وسفكت الدماء، وظلمت وأرعبت الناس، فهو قول يدل أن الأمة هي صاحبة حقوق شرعية وسياسية واقتصادية يضمنها لها الدين الإسلامي، ويجب على الحاكم المسلم أن يحافظ على حقوق هذه الأمة، ومتى مال هذا الحاكم إلى الاستبداد أو التعدي على هذه الحقوق، فإن للأمة - وعلى رأسها المُفْتُون والعلماء - أن يقاوموا هذا الاستبداد، ويرفعوا هذه التعديات.

سعيد بن المسيب:

ينتمي إلى هذه الفئة مفتي المدينة وأشهر فقهائها سعيد بن المسيب (١٥-٩٤هـ)، والذي كان المقدم في الفتوى في عصره[١]، وكان ابن عمر يقول عنه: هو والله لأحد المفتين[٢]. وكان أحد الفقهاء السبعة وأعلمهم[٣]، وأحد أقطاب مدرسة المدينة، وقد عاصر أهم فترات الحكم الأموي، منذ عهد معاوية، حتى توفي في أواخر خلافة الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ) سنة ٩٤هـ[٤]. وقال بمواقف أستاذه عبد الله بن عمر، فكان جريئاً في الفتوى وفي نقد الحكام وإنكار المنكر؛ لا يهتم بسخط الخليفة أو تهديده أو تعذيبه، مصراً على ألا يخضع للحاكم ولا يقبل عطاياه[٥]، متبعاً أسلوب «العصيان المدني»، وقول كلمة الحق، ومبتعداً عن مواضع الشبهة والاقتتال والفتن.

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢١.
(٢) الذهبي: سير، ج٤، ص٢٢٢.
(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج١، ص٢٢.
(٤) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٤٣.
(٥) الزحيلي: سعيد بن المسيب، ص١٤٧.

ففي عهد يزيد بن معاوية، وأثناء موقعة الحرة، اعتزل الفريقين المتقاتلين، ولجأ إلى المسجد[١]، وعندما انتصر جيش يزيد جيء بسعيد بن المسيب وطلب منه، كما طلب من أهل المدينة، أن يبايعوا على أنهم عبيد ليزيد بن معاوية، إن شاء أعتق وإن شاء باع[٢]، فرفض سعيد بن المسيب هذا النوع من البيعة القهرية والاستعبادية، التي تنافي تعاليم الإسلام، وأصر على عدم المبايعة قائلاً: أبايع على شيء كأبي بكر وعمر، فأمر قائد جيش يزيد مسلم بن عقبة بقتله، وهو ثابت على رأيه حتى شهد له عمرو بن عثمان ومروان بن الحكم بأنه مجنون، فخلى سبيله[٣]. وبعد موت يزيد وظهور ابن الزبير استعمل جابر بن الأسود على المدينة، فدعا الناس إلى البيعة لابن الزبير، فرفض سعيد بن المسيب أن يبايع قائلاً: لا أبايع حتى يبايع جميع الناس، فضربه الوالي ستين سوطاً، ولم يستطع تغيير رأيه، وعندما علم ابن الزبير بذلك غضب على واليه وقال: ما لنا ولسعيد! دعه[٤]. كما أنه في نفس الوقت كان رافضاً أن يبايع بني مروان في الشام بالخلافة، كارهاً لموقف الفريقين[٥]، فلم يكن راضياً على حكم بني مروان في الشام، ولا على خلافة ابن الزبير في الحجاز، لتخلي بني أمية عن مبدأ الشورى في الإسلام وظلمهم وبطشهم، ولعدم استكمال البيعة لابن الزبير من أهل الحل والعقد؛ مثل ابن عمر وابن عباس وغيرهم من المسلمين[٦].

وهنا يتبين تأثر سعيد بن المسيب بمواقف أستاذه عبد الله بن عمر ﷺ فهو يرفض البيعة في الفتنة، ويجنح إلى اعتزال القتال، ولكنه لا يعتزل الحياة السياسية، بل يعبر عن مواقفه بشجاعة وصلابة.

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٣٢.
(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٩.
(٣) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٢٢١؛ الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج١، ص٥٦.
(٤) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٢؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٢٢٩.
(٥) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٨.
(٦) الزحيلي: سعيد بن المسيب، ص١٥٠.

وبعد أن انتصر جيش عبد الملك بن مروان وآلت له الخلافة بدون منازع بعد مقتل ابن الزبير، أراد عبد الملك أن يعهد بالخلافة بعده لابنيه الوليد وسليمان، وأمر ولاته في جميع الأمصار بأخذ البيعة لهما، فكان موقف سعيد بن المسيب هو الامتناع عن البيعة، وتعرض نتيجة لامتناعه عن البيعة للتعذيب والامتهان من قبل والي المدينة هشام بن إسماعيل[1]. وكان حجة سعيد بن المسيب في امتناعه عن البيعة؛ أنه لا يجوز أن يبايع لاثنين بالخلافة في آن واحد[2]، معتمداً في فتواه هذه على أن الرسول ﷺ نهى عن البيعة لاثنين في أكثر من حديث؛ منها قوله ﷺ: «وستكون خلفاء منا كثر» قالوا: بما تأمرنا؟ قال: «أوفوا بيعة الأول فالأول...»[3]، يقول النووي معلقاً على هذا الحديث: ومعنى هذا الحديث: إذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها، ويحرم عليه طلبها[4]. ويضيف قائلاً: واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد[5]، وقوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[6]: وقد هدده الوالي بالقتل وهو مصر على موقفه، وحاول بعض فقهاء المدينة إقناع سعيد بالبيعة للوليد وسليمان، خشية عليه من القتل، وصوناً له من التعذيب والإهانة، فلم يقتنع بمحاولاتهم، وقالوا له: إنا نطلب منك إن لم تبايع، أن توافق على أمر واحد من أمور ثلاثة، وهي:

أن يقرأ عليك كتاب البيعة، فتسكت ولا تقول: لا، ولا: نعم، فأجابهم: إذاً يقول الناس بايع سعيد بن المسيب، ما أنا بفاعل.

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٦٦؛ ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٦.
(٢) الذهبي: سير، ج٤، ص١٣١.
(٣) مسلم: الجامع الصحيح، ج١٢، ص٢٣١.
(٤) النووي: صحيح مسلم، بشرح النووي، ج١٢، ص٢٣١.
(٥) نفس المرجع السابق، ص٢٣٢.
(٦) مسلم: الجامع الصحيح، ج١٢، ص٢٤٢.

قالوا: تجلس في بيتك فلا تخرج إلى صلاة الجماعة أياماً، فإنه يقبل منك إذا نوديت في المسجد للمبايعة فلم توجد أن يعذرك، أما أن تكون موجوداً في المسجد ولا تبايع فلن يقبل منك. قال: لا أترك صلاة الجماعة وأنا أسمع الأذان أبداً.

قالوا: فانتقل من مجلسك الذي تجلس فيه للإفتاء إلى مجلس غيره، فإذا أرسل إليك لم يجدك. قال: والله لا أخاف من مخلوق وأعصي الخالق[1].

فتعرض بعد ذلك للضرب ومنع الناس من مجالسته في المسجد أو الاستماع إلى فتاويه وأحاديثه، واستمر على ذلك الحال، حتى أمر عبد الملك بن مروان واليه بعدم التعرض له، لعلمه أن موقف سعيد بن المسيب لن يتعدى العصيان المدني إلى الشقاق أو الخلاف أو الدعوة للخروج[2].

ويبين لنا هذا الموقف صلابة سعيد، وتمسكه بفتواه، رافضاً بشدة الخضوع للسلطان وخداع الأمة، فهو يرى أن امتناعه عن البيعة، إذا لم يعلمه الناس، فلا جدوى منه، فلا بد للعالم والفقيه أن يبين ما يحدد موقفه. وعندما طلب زملاؤه منه اللجوء إلى «التقية» والسكوت عند أخذ البيعة، وبالتالي فهو بذلك يحقق مقصوده في الامتناع عن البيعة، مع المحافظة على نفسه وكرامته؛ رفض ذلك رفضاً باتاً، واعتبره خيانة للأمانة، إذ سوف يعتقد الناس أن سكوته يدل على موافقته للبيعة، وفي ذلك خداع للأمة وتضليل لها، فهم إما أنهم سيعتقدون أن بيعته صحيحة، وعلى ذلك يتم ترسيخ مفهوم «العهد» والنظام الوراثي، محتجين بأن العلماء، أمثال سعيد بن المسيب وغيره؛ قد بايعوا طائعين ومختارين؛ أو أنهم سيعتقدون أن بيعتهم غير صحيحة، وأن هؤلاء العلماء ليسوا أهلاً للثقة، فيفقد المفتي والفقيه مكانته في نفوس المسلمين. وكان يرى أنه يجب أن يتخذ هذا الموقف الصلب كي يؤدي أمانة العلم والإفتاء، ويصون كرامة الفقيه، ويحافظ على مكانته في المجتمع.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٧٧؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٢٣١.
(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٦؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٢٣.

ويستمر ابن المسيب في انتقاده الشديد لبني أمية، وخاصة إجراءاتهم الاقتصادية، وسياستهم المالية، واستئثارهم وأنصارهم بموارد الدولة المالية، واستملاكهم الإقطاعات الزراعية الواسعة[1] ، بينما نجد أن كثيراً من أهل الأمصار، وخاصة أهل العراق، وأهل الحجاز عامة، وأهل المدينة على وجه الخصوص؛ يعانون من سوء الأوضاع التي يتعرضون لها، سواء عن طريق الحرمان من الامتيازات المالية التي يحققها الأمويون وأنصارهم، أو عن طريق التقليل من عطاءاتهم من موارد بيت المال نتيجة لمواقفهم السياسية المعادية لبني أمية[2]، حتى وصلت السياسات المالية لبني أمية حد «التجويع» المفتعل أو غير المباشر لهذه الأمصار[3] ، وحول هذه السياسات الاقتصادية يعلن سعيد بن المسيب رأيه في بني أمية بأنهم: «يجيعون الناس ويشبعون الكلاب»[4] ، ويوافقه في هذا عبد الله بن يزيد بن هرمز أحد فقهاء المدينة المشهورين، والذي أصبح يتهم بني أمية بالتلاعب بأموال الدولة، ومنها الزكاة، فيرى أنهم: «لا يضعون غنم الصدقة وإبلها في حقها»[5].

ومع معارضته القوية لأهل السلطة من بني أمية، فإنه لم ينهج أسلوب الفئة الأولى في الدعوة إلى القتال، بل اكتفى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحرص على عدم الخضوع للدولة وإغراءاتها، أو الخوف من تهديدها، وكان يحض الناس على الوحدة والانخراط في سلك الجماعة[6] ، ويرى أن «الشيطان مع الشاذ والخارج عن الجماعة، وهو من الاثنين والجماعة أبعد»[7] . ومع حرصه على وحدة الجماعة إلا أنه يتمسك

---

(١) بيضون: الحجاز، ص٢٦٣.
(٢) العمري: قيم المجتمع، ج٢، ص٥١.
(٣) بيضون: الحجاز، ص٢٦٠.
(٤) ابن أبي خيثمة: التاريخ، ٩٣ أ.
(٥) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج١، ص٦٥٣؛ العمري: مرجع سابق، ص٥١.
(٦) حلمي: مع المسلمين، ص٥٧.
(٧) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٣١.

بأسلوب المقاومة السلبية اللاعنفية للسلطة الظالمة، ويبث آراءه الفقهية كلما استفتاه الناس، ناصحاً إياهم بعدم التعاون مع سلطة بني أمية، ومسمياً أعوانهم «أعوان الظلمة»[١] ؛ لأنه يعتقد أن تغذية المسلمين بأفكار المقاومة السلبية والمقاطعة الشاملة للحكم؛ سوف تؤدي إلى تضييق الخناق على بني مروان، وإضعاف قوتهم وسلطتهم، إذا ما قل أعوانهم وأنصارهم[٢] ، وبالتالي فإنهم إذا ما أصبحوا في موقف ضعيف؛ يكون بالسهولة تحقيق الإصلاح السياسي، والوصول إلى حلول ترضي جميع الأطراف في المجتمع الإسلامي، وتحقق العدالة للجميع.

عبد الله بن عباس رضي الله عنه (٣ ق.هـ-٦٨هـ):

يعتبر ابن عباس واحداً من أئمة الإفتاء في الإسلام، وكان على رأس الفقهاء بالمدينة ومكة، وكان من أكثر الصحابة في الإفتاء[٣]، وكان لمكانته العلمية في الإفتاء يلقب «حبر الأمة» و«البحر»[٤] ، وكان في نفس المكانة والمنزلة التي كانت لابن عمر في الإفتاء. وأضاف إلى هذه المنزلة في الإفتاء والفقه تفوقه في تفسير القرآن، حتى لقب «ترجمان القرآن»، وأصبح له مدرسة في التفسير بمكة المكرمة، وكان من أشهر تلاميذه الذين انتسبوا إلى تلك المدرسة: مجاهد وعكرمة وعطاء بن أبي رباح وسعيد بن جبير وقتادة والضحاك وطاووس[٥] ، وقد دعا له الرسول ﷺ بالعلم والحكمة، فقال ﷺ: «اللهم علمه التأويل وفقِّهْه في الدين»[٦].

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، ج٩، ص١٠٠.

(٢) حلمي: مع المسلمين، ص٥٧.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج١، ص١٢؛ ابن حزم: الإحكام، ج٥، ص٩٢.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، ج٨، ص٢٩٨؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٣١؛ ابن سعد: الطبقات، ج٢، ص٣٦٥.

(٥) ابن سعد: الطبقات، ج٢، ص٣٦٦؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٣٢؛ أبو النصر: عبد الله ابن عباس، ص٦٦؛ سلقيني: عبد الله بن عباس ومدرسته في التفسير، ص١٠٦.

(٦) أحمد: المسند، ج١، ص٢٦٦، ٣١٤؛ البخاري: الجامع الصحيح، ج١، ص١٥٥؛ ابن سعد: =

وابن عباس، إضافة إلى علمه وفقهه ومكانته في الإفتاء؛ كان أكثر معاصريه من فقهاء الصحابة والتابعين خبرة بالأمور السياسية، وأكثرهم واقعية، ويرجع ذلك لخبرته العلمية في أمور الدولة، وذكائه، وقوة حجته، وبلاغته؛ فقد كان الخليفة عمر بن الخطاب يقرب ابن عباس في مجلسه، وجعله من مستشاريه، بالرغم من صغر سنه مقارنة بكبار الصحابة[1].

وفي عهد عثمان ازدادت شهرة ابن عباس ومكانته، وأخذ يتصدر الفتوى في المسجد النبوي، وأصبح من أهل الثقة عند عثمان، حتى أنه استعمله أميراً على الحج عندما كان الخليفة محاصراً في بيته، فخرج إلى مكة وحج بالناس، وقرأ عليهم كتاب عثمان الذي يشرح الوضع السياسي العام وموقف الخليفة منه[2]، وعند عودته من الحج جاءه خبر قتل الخليفة عثمان، فتألم كثيراً لقتله، وتوقع بإحساسه السياسي وبُعد نظره؛ أن لا تستقر الأمور بعد قتله، ويتضح ذلك في نصحه لعلي بن أبي طالب بعدم قبول منصب الخلافة على الفور بعد مقتل عثمان، بل وينصحه بالخروج من المدينة، والاعتزال في مدينة ينبع، فإن الناس بعد ذلك سوف «تجول جولة وتضطرب، ولا تجد غيرك»[3]، محذراً علياً رضي الله عنه من أن بني أمية وأنصارهم سيحمّلونه مقتل عثمان، فيقول: «فإنك لئن نهضت مع هؤلاء القوم اليوم ليحمّلنك الناس دم عثمان غداً»[4]. وهكذا نجد ابن عباس يبين لعلي أنه هو الأحق بالخلافة من غيره، ولكنه يرى أن البعد السياسي لمقتل عثمان بن عفان يستوجب عليه البعد عن الأحداث السياسية في المدينة، وبالتالي فإنه يكون بعيداً عن مراكز التأثير والقوى المتقاتلة في الساحة، ومن ثم فإن جميع هذه القوى، بعد

= الطبقات، ج٢، ص٣٦٦.

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٢، ص٣٧٠؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٤٣٦.

(٢) ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص٣٨؛ الطبري: ج٣، ص٦؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٠٧.

(٣) الطبري: ج٢، ص٧٠٣.

(٤) الطبري: ج٢، ص٧٠٤؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٤٩.

أن تتصادم، سوف لا تجد بداً من اللجوء إلى علي بن أبي طالب ليكون المرشح الوحيد للخلافة وبالإجماع، وبالتالي سوف يتمكن، في هذه الحال، من فرض سيطرته وهيبته كخليفة للمسلمين.

ولكنْ علي يصر على رأيه، ويقبل مبايعة الناس، وفي طليعتهم ثوار الأمصار، وبعد تولي علي بن أبي طالب الخلافة أراد أن يبدأ إصلاحاته السياسية بعزل عمال وولاة عثمان، وأشهرهم معاوية بن أبي سفيان، ولكن ابن عباس كان يرى ألا يفعل ذلك، وأن يبقي هؤلاء الولاة، وخاصة معاوية بن أبي سفيان، على إمارته في الشام، قائلاً في ذلك: لأنك تعلم أن معاوية وأصحابه يحبون الإمارة والمناصب، فمتى تثبتهم لا يبالوا بمن ولي هذا الأمر، ومتى تعزلهم يقولوا: أخذ هذا الأمر بغير شورى، وهو قتل صاحبنا، ويؤلبون عليك الناس، فيثور عليك أهل الشام وأهل العراق[١].

ولكنْ علي يصر على موقفه، وعند ذلك يبقى ابن عباس في صف الخليفة مناصراً له ومستشاراً مساعداً، فيعتمد عليه علي في كثير من الأمور السياسية، فيكون ابن عباس مندوبه الخاص، فيفاوض طلحه والزبير[٢]، ويجعله أحد قادة الجيش في حروبه مع معارضيه[٣]، بل يجعله بعد ذلك أميراً على البصرة[٤].

كان اللجوء إلى الحوار والمفاوضات لحل المشاكل والمنازعات هو الأسلوب الذي يحبذه ويفضله ابن عباس بدلاً من اللجوء إلى الاقتتال وسفك الدماء، بل إن الحرب في نظره ليست باستعمال السلاح واللجوء إلى القوة، بل لها وسائل أخرى؛ فهي كما قال

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٢، ص٧٠٣؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص٢٣٩، ٣٠٢؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٤٩.

(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٩.

(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٥، ٢٤؛ الذهبي: تاريخ، ج٢، ص١٤٩-١٦٩؛ ابن كثير: البداية، ج٧، ص٢٤٠.

(٤) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦٠.

الرسول ﷺ: «الحرب خدعة»[١] ، فإن ابن عباس يرى أن استعمال الذكاء والمناورات السياسية لتحقيق العدل وترسيخ وحدة الجماعة؛ أكثر فائدة وأجدى من استعمال السلاح، وقد أشار على علي بن أبي طالب أن يجعله مفوضه للتحكيم، وحذره من تفويض الأمر إلى أبي موسى لكونه - الأخير - لا يجيد فن المناورات السياسية، وليس نداً لعمرو بن العاص[٢]، ولكن الأشتر وأنصاره وأهل اليمن، ممن كان في جيش علي، رفضوا تلك الفكرة، وأصروا على أن يكون أبو موسى هو المبعوث والمتحدث في مفاوضات التحكيم، فامتثل علي لطلبهم، وكانت النتيجة لغير صالح حزب علي وأنصاره[٣] . وقد أثر أسلوب ابن عباس وطريقته في الحوار في موقف الخوارج حين طلب من علي أن يعطيه الفرصة ليجادلهم ويحاورهم قبل قتالهم، فكانت نتيجة تلك المحادثات والمحاورات أن رجع منهم عدد كبير، بينما أصر بعضهم على القتال[٤].

وبعد مقتل علي بن أبي طالب وتنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية، نجد أن ابن عباس كان ممن بايع معاوية[٥] ، وظل ابن عباس وفياً لبيعته طوال عهد معاوية.

وعندما أراد معاوية أن يعقد البيعة من بعده لابنه يزيد كان ابن عباس ممن عارض رأي معاوية، وأنكر الأسلوب الوراثي في الحكم، ورفض إعطاء البيعة ليزيد[٦] ، وعندما رأى إصرار معاوية وعزمه على مقابلة التصدي والمعارضة لبيعة يزيد بالعنف، رجع عن موقفه ووافق على إعطاء البيعة ليزيد[٧].

وبعد وفاة معاوية بايع ابن عباس يزيد بالخلافة. وأرى أن بيعة ابن عباس ليزيد كانت نتيجة أنه أدرك أن تخلي بني أمية عن السلطان والحكم ليس بالأمر

---

(١) مسلم: صحيح مسلم، ج١٢، ص٤٥؛ البخاري: الجامع الصحيح، ج٦، ص١١٨؛ الطبري: تاريخ، ج٢، ص٧٠٤.
(٢) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٠٢.
(٣) ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٠٢؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٥٣.
(٤) الذهبي: تاريخ، ج٢، ص١٨٣-١٨٤.
(٥) الطبري: تاريخ، ج٣، ص١٦٥.
(٦) ابن قتيبة: الإمامة، ص١٤٩-١٥٣؛ الطبري: تاريخ، ج٧، ص٢٤٨.
(٧) ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٦٤؛ ابن القيم: الفتوح، ج٤، ص٢٤٢.

السهل[1] ، وخاصة أن ميزان القوة العسكرية يميل لصالحهم، ولعله كان يعتقد بأن عودة الخلافة الإسلامية إلى «الشورى»، بعد ترسيخ معاوية لنظام الحكم الوراثي؛ أصبح يعد أمراً مستحيلاً في المستقبل القريب، على الأقل خصوصاً وأن النبي ﷺ قد تنبأ بهذا الأمر؛ فقال ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك»[2].

يتضح ذلك من قوله لمن أنكر عليه بيعته ليزيد: مهلاً معشر قريش أن تقولوا بعد موت معاوية: ذهب ملك بني معاوية، واللهِ لقد بقي ملكهم وشرهم بقية هي أطول مما مضى، الزموا مجالسكم وأعطوا بيعتكم[3].

ونتيجة لاقتناعه بأن ملك بني أمية لن يزول في المستقبل القريب، بناء على فهمه للحديث السابق، نجده جاهداً يحاول أن يمنع الحسين بن علي من الخروج على يزيد، ويحثه على إعطائه البيعة ليزيد، ولكنه عندما يجد في الحسين إصراراً على الخروج يبدأ في استعمال ذكائه وخبرته السياسية، ناصحاً الحسين بالبعد عن مراكز القوى المخالفة للأمويين، والابتعاد عن الأنظار في اليمن، حيث يكثر أنصاره من العلويين، وحيث تتمتع اليمن بطبيعة جغرافية تساعده على الاختفاء، ثم ينصحه بعد هذه المرحلة أن يقوم بالإعداد لمقاومة الأمويين عن طريق الكتابة إلى الناس، وتوجيه الدعاة سراً إلى الأمصار، حتى يتمكن من حشد أكبر رصيد من الأعوان والأنصار، وربما يتحقق له بعد ذلك الحصول على السلطة من غير سفك للدماء، أو على الاقل التقليل من حدة المواجهة مع الأمويين، ويتضح ذلك من قوله للحسين: . . . فإن أبيت إلا أن تخرج فسر إلى اليمن، فإن بها حصوناً وشعاباً، وهي أرض عريضة طويلة، ولأبيك فيها شيعة، وأنت عن الناس في عزلة، فتكتب إلى الناس، وترسل وتبث دعاتك، فإني أرجو أن يأتيك عند ذلك الذي تحب في عافية[4].

---

(١) سلقيني: عبد الله بن عباس، ص٤٤.
(٢) الترمذي: الجامع الصحيح، ج٤، ص٤٣٦؛ أحمد: المسند، ج٤، ص٤٧٣، ج٥، ص٤٤، ٥٠.
(٣) ابن قتيبة: الإمامة، ج١، ص١٧٤.
(٤) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٩٥.

وقد أثر مقتل الحسين كثيراً في موقف ابن عباس السياسي من ابن الزبير والأمويين، فنجده يمتنع، ومعه محمد ابن الحنفية، من مبايعة ابن الزبير بعد موت يزيد[1]، وكان يرى أن ابن الزبير كان سبباً غير مباشر في قتل الحسين، حيث كان يحرضه على الخروج إلى العراق لتخلو له الساحة السياسية في الحجاز[2].

وكان ابن الزبير يخاف مكانة عبد الله بن عباس الاجتماعية والسياسية والفقهية، ويعلم أنه يشكل منافساً شرعياً قوياً للخلافة[3].

وكان يمنع عبد الله بن عباس من طرح نفسه منافساً للأمويين أو ابن الزبير، على الساحة السياسية كمرشح للخلافة؛ عدة أمور هي: ولاؤه وحبه للعلويين، واعتقاده بأنهم أحق منه بهذا المنصب، وحرصه على وحدة الجماعة، وكرهه للاقتتال بين فئات المسلمين، وذهاب بصره في أواخر عهد معاوية[4].

وإذا كان ابن عباس يعتقد أن ابن الزبير كان السبب غير المباشر لقتل الحسين، فإنه كان يحمِّل يزيد وبني أمية، بعد ذلك، المسؤولية الكاملة عن قتل الحسين، وقد تغير موقفه من يزيد بعد قتله للحسين، فعندما بدأ ابن الزبير دعوته في عهد يزيد، والذي ركز فيها على التنديد بسياسة يزيد وأخلاقياته وعدم صلاحيته للحكم، كان ابن عباس ممن امتنع عن مناصرة ابن الزبير، أو الموافقة على دعوته، فأرسل يزيد إلى ابن عباس يشكره على موقفه، ويعده بالعطاء، ويطلب منه أن يثبط الناس عن نصرة ابن الزبير، فأرسل ابن عباس إلى يزيد كتاباً يصارحه فيه بعدم محبته له، وعدم اكتراثه لعطائه، وعدم استعداده لنصرته، لكونه السبب في قتل الحسين، بل وهدد يزيد بالثأر لقتله الحسين[5]. ولم يبايع لعبد

(١) الذهبي: سير، ج٣، ص٣٥٦.

(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٩٥؛ الذهبي: سير، ج٣، ص٣٥٤.

(٣) الذهبي: سير، ج٣، ص٣٥٦.

(٤) انظر: الذهبي: سير، ج٣، ص٣٥٦؛ ابن كثير: البداية، ج٨، ص٣٠٨.

(٥) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج١، ص٥٣٣؛ العمري: قيم المجتمع الإسلامي، ج٢، ص٦٣.

الملك بالخلافة أثناء اقتتاله مع ابن الزبير، لاشتراطه حدوث الإجماع بين المسلمين على خلافته، واستمر على موقفه حتى توفي بالطائف (٦٨هـ/ ٦٨٧م) رحمه الله ورضي عنه[١].

الحسن البصري ٢١-١١٠هـ / ٦٤٢-٧٢٨م:

يعتبر الحسن البصري واحداً من أئمة الفقه في عصره، وكان إمام البصرة وشيخها[٢]. وكان فقيهاً عالماً، اشتهر بالزهد وقول الحق، واحتل مكاناً مميزاً في قلوب أهل السنة والجماعة، حيث كان المعبر عن آلامها وأشجانها، ولسانها والمتحدث باسمها في الأمور السياسية[٣]. وهو ينتمي في نظرته ومواقفه السياسية للفئة الثانية التي ترى وجوب الموازنة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووحدة الجماعة.

لقد عاصر الحسن البصري معظم فترات الحكم الأموي، وتأثر بالواقع السياسي في هذه الفترة، فأصبح رمزاً لـ «الواقعية في الإفتاء السياسي» في عصره، فهو يرى أن حكم بني أمية فيه ظلم وجور وخروج على تعاليم الإسلام، ولكنهم في نفس الوقت يملكون القوة العسكرية، وموازين القوى في صالحهم، كما أن الفئة الراغبة في التغيير والشاكية من الظلم، ينقصها التنظيم والإعداد والقوة والصبر، ويرى أن الذين يحملون راية الخروج على حكم بني أمية إما مخلص لدينه، ولكنه بدوي جامد الفكر، لا يصلح للحكم ولا يقدر على إحداث التغيير، وإما رجال يستخدمون الدين والدعوة للتغيير لأغراض دنيوية، منها حبهم للسلطة والحكم، فليسوا بأحسن حال من الأمويين[٤]. وعلى ذلك أصبح موقفه من الحكم الأموي يقوم على مبدأين هما:

(١) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٢٦٥؛ ابن سعد: طبقات، ج٥، ص١٠٢، ١٠٥.
(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص١٥٧-١٥٨؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٥٦٥.
(٣) حلمي: مع المسلمين، ص٨٦.
(٤) قلعة جي: موسوعة فقه الحسن البصري، ج١، ص١١.

أولاً: عدم الخروج على حكم بني أمية، لما في ذلك من سفك الدماء، وتقويض لقوة المسلمين، وازدياد الجور والظلم، وعندما قامت ثورة ابن الأشعث قيل للحسن: ما تقول في قتال الحجاج الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام؟ فقال لهم: أرى ألا تقاتلوه . . .[١]. وكان يقول: لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل السلطان بظلم صبروا، ما لبثوا أن يفرج الله عنهم، ولكنهم يخرجون بسيوفهم عليه وفي ذلك هلاكهم[٢].

ونظراً لمكانة الحسن البصري في نفوس المسلمين فقد حرص ابن الأشعث وأنصاره على أن ينضم الحسن إلى جيشه، فرفض الحسن المشاركة في ثورة ابن الأشعث، ولكنه أرغمه على الخروج معه[٣]. وما لبث الحسن أن هرب من الجيش[٤]، وكان يقول لمن سأله عن القتال في الفتن:

«ولا تكن مع هؤلاء، ولا مع هؤلاء، ولا حتى مع أمير المؤمنين»[٥]، فكان يرى أنه يجب على المسلم الاعتزال وعدم المشاركة في سفك دماء المسلمين، فلا يقاتل في صفوف الخارجين على السلطة، ولا مع جيش الخليفة، إذا كان ظالماً.

ثانياً: وبالرغم من قوله بعدم الخروج على حكم بني أمية، إلا أنه كان يرى وجوب الإنكار عليهم لظلمهم، واستئثارهم بالأموال، وتوليتهم الولاة الظَّلَمة؛ كأمثال الحجاج، وكان شديد الانتقاد للحكم الأموي، وخاصة سياسات الحجاج في العراق، وكان يواجه الحجاج بانتقاداته غير خائف من بطشه[٦]. وكان يحذر العلماء من مخالطة السلاطين والحكام لكي لا يوهموا المسلمين برضاهم عن حكمهم، ولكي يشعروا

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ١٦٣.
(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص١٦٥.
(٣) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص١٦٣؛ ابن كثير: البداية، ج٩، ص٥١؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٥٨٣.
(٤) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص١٦٣.
(٥) نفس المرجع، ص١٦٤.
(٦) ابن كثير: البداية، ج٩، ص١٣٥؛ قلعة جي: موسوعة فقه الحسن البصري، ج١، ص١٣.

الحكام بعدم رضاهم عن سياساتهم الجائرة، وكان يرى أن في مخالطة العالم والمفتي للحاكم إذلالاً لمكانته العلمية والاجتماعية، وكان يقول لبعض الفقهاء ممن كانوا يخالطون الأمراء: «والله لو أنكم زهدتم فيما عندهم لرغبوا فيما عندكم وهابوكم، ولكنكم رغبتم فيما عندهم فزهدوا فيكم»[1]. ومع حرصه الشديد على عدم مخالطة الأمراء والحكام إلا أنه تولى القضاء في البصرة في عهد عمر بن عبد العزيز[2]، نظراً لعدل وحسن سيرة عمر بن عبد العزيز.

وكان الأمراء والولاة يستشيرونه ويحترمون آراءه ويهابونه، وكان الحسن يبدي رأيه بما يوافق تعاليم الإسلام ويحقق مصلحة الأمة، فعندما كان ابن هبيرة والياً على العراق كانت تأتيه أوامر من الخليفة يزيد بن عبد الملك، وفيها جور وظلم وتعدٍّ على حقوق المسلمين، فاستشار ابن هبيرة الحسن البصري، فقال له الحسن: انظر ما في كتاب يزيد، فما وافق كتاب الله فأنفذه، وما خالف كتاب الله فلا تنفذه، فإن الله أولى بك من يزيد، وإن تتق الله يعصمك من يزيد، ولن يعصمك يزيد من غضب الله[3].

إن مواقف الفقهاء من الحكم الأموي لا تقتصر على هؤلاء المفتين والفقهاء، ولا تقتصر أيضاً على هاتين الفئتين من الفقهاء، بل نجد أن هناك عدداً من الفقهاء ممن اعتزل الحياة السياسية واقتصر على الإفتاء والتدريس وحلقات العلم، وهم قلة؛ منهم: الربيع بن هيثم: الفقيه والمفتي الزاهد، وكان من أكثر الناس عبادة وورعاً (ت٦٥هـ)[4]؛ وبلال بن سعد: أحد أئمة الإفتاء في الشام، وكان من الزهاد والعبّاد (ت١٢٤هـ)[5].

كما أن هناك فئة من الفقهاء، ممن كان في صفوف بني أمية، وعمل ضمن دائرة

---

(١) الذهبي: سير، ج٤، ص٥٨٦.
(٢) خليفة بن خياط: تاريخ، ص٣٢٤؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٥٨٢؛ الطبري: تاريخ، ج٤، ص٦١.
(٣) ابن عبد ربه: العقد، ج١، ص٤٤؛ المزي: تهذيب الكمال، ج١، ص٢٥٧؛ ابن خلكان: الوفيات، ج٢، ص٧١.
(٤) ابن سعد: الطبقات، ج٦، ص١٨٣، ١٨٤.
(٥) ابن كثير: البداية، ج٩، ص٣٤٨.

السلطة، سواء في القضاء أو كان من خاصتهم، وكان لهم دور فعال في تقليل حدة المواجهة بين العلماء والسلطة، ومن أشهرهم: قبيصة بن ذؤيب المفتي والعالم الفقيه (٨هـ-٨٧هـ)[١]، وقد كان مستشاراً لعبد الملك، وكان المسؤول عن البريد والختم وبيوت الأموال والخزائن[٢]، وكان له دور في تخفيف حدة غضب عبد الملك على سعيد بن المسيب عندما رفض البيعة للوليد وسليمان بولاية العهد[٣].

ومن هؤلاء الفقهاء: الفقيه رجاء بن حيوه (ت١١٢هـ)[٤]، والذي كان مستشاراً مقرباً من الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك[٥]، وقد لعب رجاء دوراً مهماً في تولية عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد سليمان، فكان هو الذي أشار على سليمان بتوليته الخلافة لعمر من بعده، وهو الذي سعى لأخذ البيعة من بني أمية لعمر[٦]، فحقق بذلك اجتماع كلمة المسلمين على خليفة صالح، حكم الأمة بالعدل والإنصاف.

---

(١) ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص٤٤٧.

(٢) الذهبي: سير، ج٤، ص٢٨٢؛ ابن خياط: تاريخ، ص٢٩٩.

(٣) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص١٢٦.

(٤) نفس المرجع السابق، ج٧، ص٤٥٤؛ الذهبي: سير، ج٤، ص٥٥٧؛ ابن خلكان: الوفيات، ج٢، ص٣٠١.

(٥) الذهبي: سير، ج٤، ص٥٦٠.

(٦) الطبري: تاريخ، ج٤، ص٥٩، ٦٠؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص٩٣، ٩٤.



الفصل الثاني

الدولة العباسية

«لا يصلح السلطان إلا بالتقوى، ولا تصلح رعيته إلا بالطاعة، ولا تعمر البلاد بمثل العدل»

أبو جعفر المنصور



الدولة العباسية

لقد كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية في أواخر العهد الأموي تنذر بحدوث أزمات كثيرة ومختلفة، وفي ظل حكم اعتمد على القوة والقهر والاستبداد، حتى يئست جميع فئات المجتمع الإسلامي من إصلاح الوضع، وفي ظل هذه الأوضاع المتردية قامت الثورة العباسية بصورة منظمة، معتمدة في أسلوبها الثوري على دعوة سرية نظمت تنظيما دقيقاً، وعملت على أن تجمع حولها قوة شعبية وعسكرية كبرى، واستمرت في عملها السري أكثر من خمسة وعشرين عاماً، حتى تمكنت في عام (١٣٢هـ- ٧٥٠م) من الإطاحة بالحكم الأموي، ومن ثم قيام الخلافة العباسية[١].

لقد ساعدت الظروف التي كان يمر بها المجتمع الإسلامي في أواخر العهد الأموي، على نجاح الدعوة العباسية، وتمكن نقباء الدعوة وأنصارها من كسب تأييد جماعات كبيرة في فئات المجتمع، وخاصة في خراسان وبلاد فارس[٢]،ولعل تركيز الدعوة العباسية على خراسان وكثرة أنصارهم هناك هو الذي أدى للقول بأن الثورة العباسية هي حركة فارسية ضد العرب، وتفسرها بأنها ثورة الموالي ضد الطبقة العربية الحاكمة، أي: أنها حركة عنصرية واجتماعية[٣] ، ولكن دراسات أخرى قد أثبتت بأن ثورة العباسيين لم تكن ثورة فارسية، بل كانت ثورة عربية قام بها «عرب خراسان»، من أحفاد الفاتحين

(١) الطبري: تاريخ، ج٤، ص٦٠-٧٢؛ الدينوري: الأخبار الطوال، ص٣٥٢٢؛ اليعقوبي: تاريخ، ج٢، ص٢٩٦؛ الجميلي: دراسات في تاريخ، ص١٣؛ مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص٩٢-٩٣.

(٢) الجميلي: دراسات، ص١٣.

(٣) Van Ubten-al-Siyadah al-Arabiah, traus by-Hasan, p. 64-75, Wellhon sen-The Arab Kinqdom, p. 307-309.

الأُوَل، مستندين إلى أن أكثر «نقباء الدعوة العباسية»[١] كانوا من العرب ، كما بينوا دور القبائل العربية في خراسان والعراق، من مناصرة ودعم الدعوة العباسية، ولم يغفلوا في نفس الوقت مساندة الموالي من غير العرب لهذه الدعوة[٢].

وفي واقع الأمر أن الثورة العباسية كانت حركة سياسية تطمع إلى وصول البيت الهاشمي إلى السلطة، والعمل على إنهاء الحكم الأموي، وقد استغلت هذه الثورة جميع فئات المجتمع الساخطة على الحكم الأموي؛ من عرب وموالي، ورفعت شعار الإصلاح، ونادوا بالعدل والمساواة، ودعوا إلى الرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه، متهمين الأمويين بالانحراف عن تعاليم الإسلام، ومستغلين تردي الأوضاع الاقتصادية والسياسية، وخاصة في خراسان[٣].

لقد ارتكزت الدعوة العباسية على المبدأ الديني في العودة إلى كتاب الله وسنة نبيه، لتحقيق هدف سياسي؛ وهو وصول العباسيين إلى الحكم، محتجين بأنهم أولى من غيرهم بالخلافة، فهم ورثة النبوة وأهل البيت، ولكنهم في بادىء الأمر لم يبينوا للناس حرصهم على الخلافة، بل كانت البيعة تؤخذ لهم تحت مسمى البيعة «للرضى من آل محمد»، وهذا يعني لشخص معين من آل البيت يشمل العلويين والعباسيين[٤] .

لقد وجد العباسيون أن أقوى حزبين متعارضين في قريش، والذي يمكن للناس أن يتبعوهم؛ هما : الحزب الأموي، والحزب العلوي، وكان الحزب العلوي أقرب الحزبين إليهم، بحكم قرابتهم للرسول ﷺ، لذلك وجهوا نشاطهم السياسي نحو التعاون معهم.

---

(١) Lewis, The Arabs, p. 84-86, F. Omar, al-Abasion al-Awail,p.13.

(٢) The Cambridge History of Islam, Vol. 1A,P.108; Lewis, The Arab, p.85; الجميلي : دراسات، ص٢٢.

(٣) مصطفى : دولة بني العباس، ج١ ، ص٩٤؛ الجميلي : دراسات، ص١٣.

(٤) Nicholson,Lit. Hist. of the Arabs,p.250.

وهذا التعاون يظهر صورة مبكرة جداً من تعاطف وتعاون جد العباسيين الأول عبد الله بن عباس مع الحسين بن علي، وبعد وفاة الإمام هاشم بن محمد ابن الحنيفة ابن علي بن أبي طالب، والذي كان الوريث السياسي للحزب العلوي، والذي لم يكن له ولد يورثه، استغل العباسيون هذه الفرصة واندمجوا في الدعوة العلوية، ووضعوا الرواية التي تقول بأن الإمام هاشم قد سلم زمام الدعوة لمحمد بن علي العباس قبل وفاته في سنة ٩٧هـ[١]، وهو ما يسمى بميراث -الكيسانية-، كما أنهم حاولوا أن يحيطوا أحقيتهم بالخلافة بشيء من الشريعة، فطبقوا عليها قانون الوراثة في الشريعة الإسلامية، على أن الخلافة تركة بعد النبي ﷺ، وأنهم من نسل العباس عم النبي ﷺ، بينما العلويون يعتمدون على أنهم من نسل فاطمة بنت النبي ﷺ، وابن عمه علي بن أبي طالب، والعم في الميراث والعصبية مقدم على ابن البنت، ويؤكد ذلك قول المنصور في رسالته لمحمد النفس الزكية، حيث يقول: وأما قولك أنكم بنو رسول الله ﷺ، فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الاحزاب: ٤٠] ولكنكم بنو بنته، وإنها لقرابة، ولكنها لا يجوز لها الميراث، ولا ترث الولاية، ولا يجوز لها الإمامة، فكيف تورث بها؟![٢].

إن أهم العوامل الذي قامت عليه الدولة العباسية هو العامل الديني، وقد حرص الخلفاء العباسيون بعد ذلك على إحاطة أنفسهم بهالة من الدين، وقربوا الفقهاء والمفتين والعلماء، وتلقبوا بالأئمة، واتخذوا الألقاب ذات المعاني الدينية، واتخذوا من بردة النبي ﷺ شعاراً، حرصوا على ارتدائها في المناسبات العامة، كرمز لسلطتهم الدينية[٣].

إن أهمية العامل الديني في قيام الدولة العباسية، وسقوط الدولة الأموية، يدفع إلى التساؤل:

---

(١) اليعقوبي: تاريخ، ج٢، ص٢٩٧-٢٩٨؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص٤٥٤.

(٢) ابن الأثير: الكامل، ج٥، ص٥٣٩.

(٣) الجميلي: دراسات، ص٢٣؛ العبادي: التاريخ العباسي، ص٣٢.

هل كان للفقهاء والعلماء دور في الإطاحة بالحكم الأموي؟

وهل ساعدوا في قيام الثورة العباسية؟

في الواقع إن السياسة العنيفة التي استخدمها الأمويون ضد معارضيهم من الفقهاء والعلماء، أمثال الحسين بن علي وابن الزبير وسعيد بن جبير وابن المسيب وغيرهم، بالإضافة إلى سياستهم المالية الجائرة، واستئثارهم بالأموال والسلطة؛ كل هذه الأمور أدت إلى ازدياد سخط طبقة العلماء وتلاميذهم على الحكم الأموي، هذه الطبقة من الفقهاء وتلاميذهم ساعدت على بث روح السخط والغضب من قبل عامة الناس على الحكم الأموي، وذلك عن طريق الفتاوى والدروس، التي كانت تبين انحراف الحكم الأموي عن المسار الإسلامي للخلافة الراشدة ، وتوضح للناس جور وظلم بني أمية في سياساتهم القمعية، والاستبدادية، واستئثارهم بالسلطة، والأموال.

وقد انتبه قادة الدعوة العباسية لهذا الأمر، وبدأت الدعوة منذ بدايتها تركز على الجانب الديني، وتستغل سخط المفتين والعلماء وطبقات المجتمع المختلفة، لكي تجعل من نفسها البديل الشرعي، وتضفي على ثورتها الطابع الإصلاحي، الذي يحقق العدل المنشود.

لذلك فإنه يمكن القول بأن العلماء والفقهاء كانوا أحد الأسباب غير المباشرة التي أدت إلى تذمر الناس من الحكم الأموي، وامتناعهم عن مساندته، ومن ثم سقوط الدولة الأموية. ومع أن كتب التاريخ لم تذكر تعاون الفقهاء والعلماء مع الثورة العباسية، إلا أنها أيضاً لم تذكر أن هؤلاء الفقهاء قد وقفوا ضد الثورة، وهذا يدل على أنهم وقفوا موقف الحياد، حتى تتبين معالم الحكم العباسي.

خصائص الدولة العباسية الأولى:

تعتبر الدولة العباسية امتداداً وتكملة للعهد الأموي، ونضجاً له وتطوراً طبيعياً لمؤسساته وعلومه وتياراته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية[١]، بل إن الحكم العباسي، في بعض النواحي، لم يختلف كثيراً عن الحكم الأموي[٢]:

فقد ظلت الحكومة ملكية وراثية استبدادية، فولاية العهد استمرت من الناحية العملية للاحتفاظ بالسلطة والخلافة في البيت العباسي[٣]، واستمر العباسيون في توريث الحكم لأبنائهم، وحرصوا دائماً على التخلص من أي قوى شعروا بأنها تشكل خطراً على حكمهم، أو منافساً حقيقياً لهم، سواء كانوا من معارضيهم؛ كالحزب العلوي، أو من أنصارهم ومعاونيهم؛ كأبي مسلم الخراساني[٤].

ولأن الدولة العباسية قد قامت على دعوة دينية كانت تعتمد على تحالف قوى إسلامية عربية وغير عربية مختلفة، لذلك حرص الخلفاء الأوائل على التمسك بالصفة الدينية لدولتهم، والتأكيد على اختلافها عن الدولة الأموية[٥]، وتدل على ذلك ظاهرة الألقاب المستجدة التي اقترنت بالخلفاء، مثل: المهدي والرشيد، والمأمون، والمعتصم بالله، وغيرها من الألقاب، لإثبات التعلق بالإسلام، والسير على طريق الهدى، وميراث النبوة[٦].

ولكي تتخلص الدولة العباسية من أي طعن في أحقيتها الشرعية بالخلافة، وخاصة من جانب الحزب العلوي؛ بدأ الخلفاء العباسيون يحيطون أنفسهم بهالة دينية عظيمة[٧]؛

---

(١) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص١٦٦.

(٢) Horani, A History of the Aarb, p.33.

(٣) حسن: تاريخ الإسلام، ج٢، ص٢٠٧.

(٤) Horani, A History,p.33.

(٥) Gibb, Studies, p.10-11

(٦) فاروق عمر: مرجع سابق، ص٢١٩.

(٧) بيضون: المماليك، في الاجتهاد، ع٢٢، ص٤٣، ١٩٩٤م.

وعلى هذا لم يقبلوا أن ينظر إليهم على أنهم ملوك فحسب، بل أنهم أمراء دينيون، وأن يدرك الناس أن حكومتهم حكومة دينية(١)، فهم خلفاء الله في الأرض، ولهم حق الطاعة على الناس. يقول أبو جعفر المنصور: «إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على أمواله، أعمل فيه بمشيئتة وإرادته، فاسألوا الله أن يوفقني إلى الرشاد»(٢) .

وبهذا أصبح سلطان الخليفة سلطاناً مطلقاً، واعتبر نفسه مصدر كل سلطة، والمرجع إليه في كل الأمور التي تتعلق بإدارة الدولة، بل وأمور الدين في بعض الأحيان(٣). ولكي يدعم الخلفاء العباسيون هذا التوجه قربوا إليهم العلماء والفقهاء والمفتون واهتموا بعلوم الدين، وحرص خلفاؤهم الأولون على الاهتمام بأن يظهروا بمظهر الملك الصالح الفقيه؛ يقول ابن طباطبا في وصف الدولة العباسية: «إن هذه الدولة قد ساست العالم سياسة بالدين والملك، فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تديناً، والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة»(٤) .

وفي واقع الأمر إن الدولة العباسية في صدرها الأول، مع حرصها الشديد على إظهار حكمها بأنه حكم إسلامي عادل، إلا أن العدل والمساواة والعودة إلى كتاب الله وسنة نبيه، التي كانت رمزاً للثورة العباسية؛ لم تطبق، بل حل محلها الظلم والجور وسفك الدماء، والتعدي على الأموال العامة(٥).

لقد حرص العباسيون على تطوير دولتهم، فطور النظام الإداري للدولة، سواء النظم المالية؛ كالخراج والجزية، وكذلك الإدارات المحلية والدواوين، واستحدثوا نظام

(١) Gibb, Studies, p.11; Cahen, the body politics, in unity and variety, ed by Von Grum ebaum, p.138-139.

(٢) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص١٦٨؛ Hodgson, The Venture, Vol,1,p.280-281.

(٣) العبادي: التاريخ العباسي، ص٣٠-٣١.

(٤) ابن طباطبا: الفخري، ص١٢٥.

(٥) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص١٧١.

لوزارة، فكان الوزير أهم مساعدي الخليفة؛ ينوب عنه في حكم البلاد، وينصب العمال، ويجمع في شخصه بسلطتين المدنية والحربية، بجانب الواجبات العادية؛ من نصح الخليفة ومساعدته[١] ، حتى أن بعض الوزراء، كأسرة البرامكة، في عهدي المهدي (١٥٨-١٦٩هـ / ٧٧٥ -٧٨٥م)، وهارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ / ٧٨٦-٨٠٩م)؛ بلغت مكانة كبيرة، وأصبحت ثاني قوة في بغداد بعد الخليفة[٢] .

وقد قام الخلفاء العباسيون بنقل الخلافة إلى العراق، وأنشؤوا مدينة بغداد، وأصبحت إدارة الدولة في أيدي طبقة من الموظفين البيروقراطيين من فُرس وعرب[٣] .

وفي العهد العباسي الأول ظهرت بوضوح التيارت الفكرية المختلفة؛ كالشعوبية والزندقة، وانتشرت المجادلات العلمية والفكرية، وازدهرت حركة الترجمة والتأليف، كما بدأت المذاهب الفقهية الأربعة تتبلور، وتطور النظام القضائي تطورا كبيراً، وأصبح القضاة يصدرون أحكامهم وفقاً لأحد هذه المذاهب، فكان القاضي في العراق يحكم وفق مذهب أبي حنيفة، وفي الشام والمغرب وفق مذهب الإمام مالك، وفي مصر وفق مذهب الإمام الشافعي[٤].

(١) حسن: تاريخ، ج٢، ص٢٠٩؛ العبادي: التاريخ العباسي، ص٣٤؛ Hourani, a History, p. 34.

(٢) Lapidus, a History of Islamic Societies, p.72-73

(٣) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص١٧٢

(٤) المقريزي: الخطط ج٢، ص٣٣٣-٣٣٤.

موقف العلماء من الحكم العباسي

لقد قامت الدولة العباسية في ظل دعوة تأسست على تراث المعارضة العلوية وحركات أخرى قاومت الحكم الأموي من موقع الدين، ورفع شعارات العدل والمساواة، واتباع القرآن والسنة في الحكم. وكانت آمال كثير من العلماء والفقهاء تطمع في أن ترى في الحكم العباسي عودة حقيقية لتلك المبادىء التي قامت عليها دعوتهم، ولكن ما إن استولى العباسيون على السلطة، حتى بدت تتضح معالم سياستهم في الحكم، والتي لا تختلف عن الحكم الأموي، ومن هنا بدأ إحساس العلماء بالإحباط والأسى واليأس من إعادة الحكم إلى الشورى وسيرة الخلفاء الراشدين، ويوضح هذا الانطباع قول الفقيه بكر بن عياش حين سأله الرشيد عن رأيه بالأمويين والعباسيين فأجاب أنتم أقوم بالصلاة، وهم كانوا أنفع للناس[1].

كما أن الحكم العباسي لم يختلف في ظلمة وجوره واستئثاره بالسلطة والأموال، فكذلك موقف الفقهاء منه لم يختلف كثيراً عن موقفهم من الحكم الأموي، فقد كانت أغلب فئات الفقهاء ترى فيهم حكماً جبرياً مستبداً، ولكن يلاحظ أن أغلب الفقهاء كانوا يحرصون أشد الحرص على عدم الاصطدام المسلح مع السلطة، أو الانخراط في أي ضرب أو نشاط ثوري يدعو إلى الخروج على العباسيين، وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن تلك الفئة من الفقهاء، والتي كانت ترى أن أي حكم جبري وغير شوري هو حكم ظالم، وأنه من أعظم المنكرات، ويجب تغييره، ولو بقوة السلاح، وأن السكوت عليه يعد مداهنة وإخلالاً بتعاليم الإسلام؛ هذه الفئة نجد أنها قد تلاشت وانحسرت في ظل الحكم العباسي، ويعود ذلك إلى سببين:

(١) المسعودي، مروج، ج٣، ص٣٨٩؛ الذهبي: سير أعلام، ج٨، ص٤٩٨.

الأول: أن الفقهاء الأوائل الذين قاوموا الحكم الأموي بالقوة كانوا من الصحابة وأبناء الصحابة، ممن لهم السلطة والمكانة الاجتماعية في قريش، وكانوا يشكلون منافساً حقيقياً للسلطة، وكان لهم أتباعٌ وأنصار يرون أنهم أحق بالخلافة من الأمويين، فكانت لهم القوة الاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى المكانة الفقهية والدينية، والتي تؤهلهم للقيام بهذا الدور. أما في العصر العباسي فنجد أن معظم أئمة الإفتاء في ذلك العصر، لم يكونوا يشكلون منافساً حقيقياً للسلطة، فلم يكن لهم قوة سياسية أو قوة عصبية قوية، فهم كانوا يمثلون المرجعية الدينية فقط، فمن أئمة المذاهب الأربعة نجد أن الشافعي هو القرشي الوحيد[١].

ثانياً: أن كثرة سفك الدماء والقتل الذي تعرضت له الفئات المعارضة للسلطة، وخاصة من العلماء، والذين شاركوا في تلك الثورات، مع عدم تحقيق أي إصلاح حقيقي؛ جعل كثيراً من أئمة الإفتاء في العصر العباسي يراجعون تلك المواقف، ويميلون إلى اتخاذ موقف المناصحة والمعارضة السلبية اللاعنفية.

لقد أصبح التيار السائد بين الفقهاء في العصر العباسي يقول بوجوب الموازنة بين وحدة الجماعة وتغيير المنكر، وأصبح موقف عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب ومدرستهما هو الطابع الغالب على المفتين، سواءً كان هؤلاء من مدرسة أهل الرأي في العراق، أو أهل الحديث في المدينة، وأصبح هدف الفقهاء في هذه المرحلة هو تحقيق صيغة توفيقية، تضمن وحدة الأمة، وتحول دون اختلافها، وفي نفس الوقت تمنع من ازدياد وتطور الاستبداد، وتحدّ من سلطات الخليفة العباسي المطلقة[٢].

هذه الفئة من الفقهاء وقفت من الحكم العباسي موقف المعارضة السلبية اللاعنفية،

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج٢، ص٦١؛ ابن عبد البر: الانتقاء، ص٦٦؛ الرازي: مناقب الشافعي، ص١٥.

(٢) بيضون: المماليك، في الاجتهاد، ع٢٢، ص٤٣، ١٩٩٤م.

والتي تقوم على المناصحة مع عدم الخضوع، وقد تباينت وتدرجت مواقف الفقهاء ضمن هذه الفئة؛ فنجد أن بعضهم كان أكثر شدة في الانتقاد للحكم العباسي، كأبي حنيفة وسفيان الثوري، الذين بعدوا عن الحكام ورفضوا أن تحتويهم السلطة، وأصروا على عدم قبول أي عمل للحكومة العباسية، سواء القضاء أو غيره من المناصب التي عرضت عليهم، حتى ولو أدى ذلك الموقف إلى تعرضهم للسجن أو الضرب أو النفي[١]، بينما هناك من كان يميل إلى اللين مع عدم الانقطاع عن السلطة، ولكن في نفس الوقت يستمر في الانتقاد والمناصحة؛ كالإمام مالك[٢].

ومع أن هذه الفئة أو التيار الانتقادي من الفقهاء والمفتين للسلطة العباسية كان يتمثل في أئمة الفقه الأربعة، وكان هو التيار الرئيس الذي يمكن أن يحدد مواقف الفقهاء، إلا أنه ومع بداية الحكم العباسي، ومع تبلور المذاهب الأربعة؛ بدأت طبقة الفقهاء والمفتين تتكون كفئة متميزة؛ فكان بينهم المحدث المفتي، والفقيه المفتي، والإمام المجتهد المفتي، وبدأت تتكون لهم مدارس وتقاليد وانتماءات[٣]. لذلك حرصت الحكومة العباسية أشد الحرص على أن تستدرج وتحتوي على أكبر قدر منهم، عن طريق تقليدهم مناصب القضاء أو التوجيه الديني والإرشاد[٤]، وعلى ذلك بدأت تلك الفئة من الفقهاء، والتي كانت قليلة أيام العهد الأموي، والتي ترى وجوب العمل مع السلطة؛ لأن الإصلاح لا يتحقق إلا من خلال العمل في المؤسسة السياسية، وبواسطة الترابط القوي بين الفقهاء والسلطة، بدأت هذه الفئة تنتشر وتكبر ويكثر المنتسبين لها، بل إن صاحبي أبي حنيفة -أبا يوسف والشيباني- والذي كان أستاذهما يرفض العمل مطلقاً لأبي جعفر المنصور، كانا أبرز الفقهاء الذين عملوا للخلافة العباسية، وأثروا في مسارها، وخاصة

(١) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص٥٦٧.
(٢) أبو زهرة: مالك، ص٣٩.
(٣) السيد: التدوين والفقه، في الاجتهاد، ع٢، ص١٠٩، ١٩٨٩م.
(٤) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص٥٦٧.

القاضي أبو يوسف، ومع ذلك فإن هذه الفئة من الفقهاء، والتي قبلت العمل مع الحكم العباسي، وخاصة أوائل عصره الأول، كانت فئة متميزة حرصت على الحفاظ على الأمانة العلمية «المناصحة»، مع البقاء على الولاء للسلطة، ولم تنحز للسلطة في مواجهة الحق العام[1]. لقد بدأ هذا التيار في محاولته الإصلاحية من خلال العمل في الدولة، وأصبح التركيز يدور على ضرورة وحدة الدولة، ووجوب خضوع «الجماعة» لسلطة الدولة، بغض النظر عن من هو الخليفة، وكيفية توصله إلى الحكم، ما دامت السلطة متمثلة في الدولة، وعلى رأسها الخليفة، تقوم بوظائفها؛ من تحقيق الأمن والعدل والجهاد والقضاء، وما دامت تعمل وفق كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخلفاء الراشدين، وأصبح مفهوم الجماعة عندهم هي الجماعة السياسية أو «الاجتماع على إمام»[2].

لقد بنت هذه الفئة من الفقهاء والتي ترى الإصلاح من خلال العمل في وظائف الدولة؛ موقفها على الأدلة الشرعية، واستنباطات فقهية تدل على إلمام كبير بالواقع السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية، فعندهم أن الأصل في الخلافة أن تكون عن شورى وبيعة اختيارية، ولكن الدولة الإسلامية قد رسخت واستقر فيها الحكم الوراثي؛ وأن الخلافة شرعت من أجل رعاية مصلحة الأمة ودرء المفاسد عنها وحفظ الدين وتوفير الأمن، فما دامت الدولة، متمثلة في الخليفة العباسي، قادرة على القيام بهذه الواجبات فإنه يمكن التغاضي عن شرط الشورى، من أجل إقامة العدل وتحقيق وحدة الجماعة، وعلى ذلك فيجب معاونة الخليفة في تحقيق العدل والاستقرار وحفظ الدين؛ لأنها من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية[3]، بل إن رفض العمل مع السلطان يؤدي إلى ترك الفرصة لأهل الأهواء لتولي المناصب لمن يعين السلطان على الجور والظلم، واستدلوا على ذلك بأن الطاعة للإمام فريضة شرعية[4] ؛ لأنها أمر أساسي لوجود الانضباط في

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٦٩.

(٢) رضوان السيد: الأحناف والدولة، في الاجتهاد، ع٣ (١٩٨٩م)، ص١٤٨.

(٣) أبو عيد: وظيفة الحاكم، ص١٥٠.

(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوي، ج٣٥، ص١٦-١٧.

الدولة، كما أن المؤمن يتخذ من هذه الطاعة قربة يتقرب بها إلى الله تعالى، ويرجو عليها الأجر والثواب، فإذا طلب ولي الأمر من الفقيه العمل له في القضاء أو غيره فإنه يجب عليه الامتثال لطلبه وطاعته؛ لأنها طاعة في المعروف، وتحقق الفائدة للمجتمع الإسلامي، وقد قال تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ . . . ﴾ [النساء: ٥٩].

وقال الرسول ﷺ: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»[١].

ويقولون بأن من حقوق الإمام على الأمة، وفي مقدمتهم العلماء؛ معاضدة الإمام ونصرته ومعاونته على فعل الخير، وتتحقق تلك الأمور بقبول العمل في وظائف الدولة، مما يسهل على الفقيه، من خلال منصب القضاء أو غيره، القيام بإعانة الخليفة على تحقيق الإصلاح وإقامة العدل. يقول الله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ ﴾ [المائدة: ٢].

وقبول العمل مع السلطان لتحقيق الإصلاح خير مثال للتعاون على البر والتقوى. وقال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة»، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٢].

فالرسول ﷺ جعل النصح لأئمة المسلمين واجباً دينياً، ومن النصح لهم: العمل معهم بإخلاص، والتنبيه لهم إذا اخطؤوا، وتحذيرهم إذا حاولوا الجور، أو انغمسوا في الفساد[٣].

(١) مسلم: الجامع الصحيح، ج١٢، ص٢٢٤.
(٢) البخاري: الجامع الصحيح، ج١، ص١٣٥.
(٣) أبو عبيد: وظيفة الحاكم، ص٢٢١.

مواقف الأئمة الأربعة من الحكم العباسي

الإمام أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ):

عاصر الإمام أبو حنيفة العصرين الأموي والعباسي؛ فقد عاش اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي والثمانية عشر سنة الأخيرة من حياته في العصر العباسي[١]. فتأثر بالبيئة العلمية والاجتماعية لعلماء موطنه العراق، كما تأثر بالأحداث السياسية التي عاصرها.

فمن جهةٍ شاهد أبو حنيفة، وهو شاب صغير، حكم الحجاج بن يوسف وجوره وظلمه، وعندما توفي الحجاج كان أبو حنيفة في نحو الخامسة عشر من عمره، ورأى ردود الفعل من قبل طبقات المجتمع الكوفي والعراقي، علمائهم وعامتهم، ضد الحكم الأموي بصفة عامة، وظلم الحجاج بصورة أخص[٢].

لقد أدت السياسات الظالمة والتعسفية للحكم الأموي ضد معارضيهم، وخاصة أهل العراق؛ لأنها مركز قوي لحركات المعارضة والتجمعات الشيعية المؤيدة للعلويين، إلى إذكاء روح النقد القوي ضد الحكم الأموي من قبل أبي حنيفة، الذي كان متعاطفاً مع أهل البيت العلوي، والذين تعرضوا بدورهم للاضطهاد والسجن والتعذيب والقتل من قبل الحكم الأموي[٣].

لقد يئس أبو حنيفة من إصلاح الحكم الأموي، وخاصة بعد وفاة الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي كان يرى فيه أملا لإصلاح المسار السياسي للدولة الإسلامية، وإعادة

(١) الذهبي: سير، ج٦، ص٣٩٠-٤٠٣؛ ابن خلكان: الوفيات، ج٥، ص٤١٥-٤٢٣.
(٢) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣١؛ عويضة: الإمام أبو حنيفة، ص٣٣؛ موسى: محاضرات في تاريخ الفقه، ص٦.
(٣) موسى: محاضرات، ص١٩؛ عويضة: أبو حنيفة، ص٣٤.

العدل بين المسلمين، ووجد أن ظلم بني أمية يزداد، وقوة بطشهم وجورهم لم تقف عند حد، ولن تنفع معها الوسائل الإصلاحية السليمة، كالمناصحة، وعندما قامت ثورة الإمام زيد بن علي بن الحسين على هشام بن عبد الملك سنة ١٢١هـ[١]، كان أبو حنيفة من المؤيدين لثورته، وكان يفتي بوجوب الخروج معه ضد الحكم الأموي الظالم[٢]، وكان يقول عن ثورة الإمام زيد: ضاهى خروجه خروج الرسول ﷺ يوم بدر[٣].

ولكن أبا حنيفة بالرغم من تعاطفه الشديد مع هذه الثورة، وفتواه بوجوب الخروج مع الإمام زيد، إلا أنه اكتفى بمساعدته بالمال، والتشجيع القولي والمعنوي، ولكنه لم يشارك بنفسه في الخروج والقتال. والسبب الذي قد يكون له الأثر الكبير في عدم مشاركة أبي حنيفة في القتال؛ هو أنه كان عديم الثقة في الشيعة من أنصار الإمام زيد، وكان يعتقد أنهم سوف يخذلونه كما خذلوا أجداده من قبل ذلك، قال: لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه، لأنه إمام حق، ولكن أعينه بمالي، وبعث إليه بعشرة آلاف درهم[٤]. هذا الموقف يدل على أن الإمام أبا حنيفة كان يرى أن الحكم الأموي حكماً ظالماً وغير شرعي، قد انحرف بالخلافة عن مسارها الصحيح، وعلى ذلك فإن تغييره ومقاومته واجب على الأمة، حتى ولو تطلب الأمر أن تلجأ الأمة إلى الثورة واستعمال السلاح لتحقيق الإصلاح السياسي المنشود.

وكان يرى أنه إذا قام إمام عادل، مثل الإمام زيد، يحبه المسلمون ويتعاطفون معه، ويؤيدونه، فإنه يجوّز له شرعاً الثورة على الحكم الظالم، وأنه يجب على الأمة مساعدته[٥].

---

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٠٢؛ ابن خياط: تاريخ ٢٤٥.

(٢) الأصبهاني: مقاتل الطالبين، ص١٤٦؛ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٨٤-٣٨٦.

(٣) ابن البزازي: المناقب، ج١، ص٥٥؛ أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣١.

(٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٥) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٢.

كما يبين هذا الموقف أن أبا حنيفة لم يكن منعزلاً عن الواقع السياسي للأمة، بل إن حسه السياسي ومعرفته بواقع المجتمع الإسلامي، وخاصة أهل بلاده من العراقيين والكوفيين، الذين كانوا يؤيدون الإمام زيد، وبأنهم أناس بسطاء يخافون قوة الحكم الأموي وبطشه، وتأييدهم للأمام زيد وثورته؛ لن تصمد أمام الجيش الأموي، وأن تأييدهم للإمام زيد وثورته لن تتعدى حدود العاطفة والكلام. هذه المعرفة بالواقع السياسي جعلت أبا حنيفة يتنبأ ويحس بأن هذه الثورة لن يكتب لها النجاح، ولكن أمانته العلمية كإمام من أئمة الإفتاء، جعلته يقول كلمة الحق، ويبين رأيه الشرعي في جواز خروج الإمام زيد على الحكم الأموي، وإن عمله حق يجب الانتصار له وتأييده، ولم يرغب أبو حنيفة أن يكون من المفتين السلبيين والمتشائمين، فمع قوة إحساسه بفشل هذه الثورة إلا أنه أرسل المال إلى الإمام زيد، كدليل على تأييده لحركته، وكتقوية مادية ومعنوية له ولأنصاره.

لقد استمر أبو حنيفة في قوة انتقاده للحكم الأموي بعد مقتل الإمام زيد وفشل ثورته، وكانت العراق في ذلك الوقت تشتد فيها معارضة الحكم الأموي، ودعاة العباسيين نشيطون فيها وفي خراسان وفارس، فلم يعجب الحكم الأموي مواقف أبي حنيفة، ولم ينس له موقفه المؤيد لثورة الإمام زيد، فطلب ابن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق (١٢٧-١٣٢هـ) من أبي حنيفة تولي قضاء الكوفة في عام ١٣٠هـ، وهو يريد بذلك أن يختبر ولاءه لحكم بني أمية، فرفض أبو حنيفة تولي القضاء، فعرض عليه العمل في أي عمل كان، واستمر أبو حنيفة في رفضه، فتعرض نتيجة موقفه الرافض لتأييد الحكم الأموي إلى السجن والتعذيب والضرب[١] . ولقد أراد أبو حنيفة من موقفه هذا بيان عدم رضاه عن سيرة الحكم الأموي، والتشكيك في شرعيته، فرفضه تقلد أي

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٢٦؛ ابن عبد البر: الانتقاء، ص١٣٨؛ المكي: المناقب، ج١، ص٢٣، ٢٤؛ أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٣-٣٤؛ الذهبي: سير، ج٦، ص٣٩٥.

منصب وأي عمل للدوله الأموية إعلان واضح وفتوى صريحة من إمام كبير على ذلك الأمر. بعد هذه المحنة تمكن أبو حنيفة من الفرار إلى مكة في نفس العام، واستقر بها، وعكف على طلب الحديث والفقه فيها[١]. وعندما انتصر العباسيون واستقرت لهم الخلافة عاد أبو حنيفه إلى موطنه الأصلي العراق.

وقد استقبل أبو حنيفة في أول الأمر عهد العباسيين بارتياح[٢]، يدل على هذا أنه عندما دخل أبو العباس السفاح الكوفة طلب بيعة أهلها، وجمع العلماء عنده، وقال لهم: إن هذا الأمر قد أفضى ألى أهل بيت نبيكم، وجاءكم الله بالعدل، وأقام الحق، وأنتم معاشر العلماء أحق مَن أعان عليه ولكم التقدير والمحبة والكرامة، فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم وأماناً لكم. فتكلم أبو حنيفة نيابة عن العلماء، فقال: أحمد الله الذي جعل الحق في قرابة نبيه ﷺ، وأذهب عنا جور الظلمة، وقد بايعناك على أمر الله، والوفاء لك بعهدك[٣].

لم يطل الأمر بأبي حنيفة حتى أدرك أن الحكم العباسي لا يختلف كثيراً عن الحكم الأموي، سواء في الاستبداد بالحكم والاستئثار بالأموال، أو البطش بالمعارضين. فبدأ أبو حنيفة بانتقاد سياسات الحكم العباسي الظالمة، من خلال دروسه في مسجد الكوفة، ولكن بدون أن يخلع بيعته أو يدعوَ إلى ثورة[٤]، ولكن ما لبث العلويون أن قاموا بالثورة على حكم أبي جعفر المنصور، فكانت حركة النفس الزكية في المدينة، وحركة أخيه إبراهيم في البصرة عام ١٤٥هـ[٥] ، فتعاطف معهم أبو حنيفة، وصار يجهر في درسه بمناصرته لهم، ويفتي الناس بوجوب مبايعتهم ونصرتهم ضد حكم أبي جعفر

(١) المكي: المناقب، ج١، ص٢٤.
(٢) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٦.
(٣) المكي: المناقب، ج٢، ص١٥١؛ ابن البزازي: المناقب؛ ج٢، ص٢٠٠.
(٤) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٧؛ عويضة: أبو حنيفة، ص٣٤.
(٥) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٠٦؛ ابن خياط: تاريخ، ص٢٤٥.

المنصور[١]. ولكنْ أبو حنيفة أيضاً لم يستطع المشاركة في هذه الثورة مع تأييده لها، ولما سئل عن السبب الذي منعه من المشاركة قال: «كانت عندي ودائع للناس»[٢]، فكان يخاف أن يقتل قبل أن يرد للناس أموالهم وودائعهم التي لديه. فهو يتمنى لو أنه كان قادراً على الخروج معهم، فقد قالت امرأة: لقد أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل، فقال لها: «ليتني مكان ابنك»[٣]. ولم يكتف أبو حنيفة بتشجيع الناس على مشاركة هذه الحركة، بل وصل به الأمر إلى أنه أصبح يفتي بعض قادة جيش المنصور بحرمة مقاومة هذه الحركه؛ فقد سأل الحسن بن قحطبة، أحد قواد المنصور، أبا حنيفة وقال له: إن عملي لا يخفى عليك، فهل لي من توبة؟ فاغلظ أبو حنيفة في القول وقال له: إذا عاهدت الله ألا تعود إلى قتل المسلمين فهي توبتك. فلما قامت حركة إبراهيم بن عبد الله أمر المنصور القائد ابن قحطبة بقيادة الجيش لقمع هذه الثورة، فذهب القائد إلى أبي حنيفة ليستفتيه، فقال له أبو حنيفة: هذا وقت توبتك. وحذره من عظم ذنب قتال إبراهيم وصحبه، وأنهم أهل حق قاموا لمقاومة ظلم المنصور وجوره، فاستجاب له القائد ولم يقاتلهم، وقد غضب المنصور على القائد، وكاد أن يقتله، لولا أن أخاه حميد بن قحطبة اعتذر عن تصرف أخيه، وقاد بنفسه الجيش الذي هزم الثوار[٤].

لقد علم أبو جعفر المنصور بمواقف أبي حنيفة وآرائه وفتاويه عن حركة العلويين، ووجده خطراً على دولته، وأن أبا حنيفة قد تجاوز في مواقفه تلك حد النقد المجرد إلى العمل والمقاومة الإيجابية، فأراد المنصور أن يختبر طاعته وولاءه وأن يبين موقفه من حكمه، فطلب من أبي حنيفة تولي القضاء، فامتنع أبو حنيفة، فأقسم أبو جعفر عليه أن

---

(١) الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٥؛ البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٨٥.
(٢) الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص٣٦٥.
(٣) ابن البزازي: المناقب، ج٢، ص٢٢.
(٤) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٧.

يلي له أي عمل كان، فإذا رفض أبو حنيفة كان ذلك حجة للمنصور لقتله، فقبل أبو حنيفة الإشراف على بناء سور مدينة بغداد[(١)] ، وبهذا التصرف أرضى أبو حنيفة المنصور مؤقتاً، وضيع عليه فرصة البطش به.

وانصرف بعد هذه الحادثة أبو حنيفة للتدريس والإفتاء في مسجد الكوفة، ولكنْ أبو جعفر المنصور لم ينس له مواقفه، وكان بوده أن يستميل أبا حنيفة ويضمن ولاءه التام للحكم العباسي، فكان يترصده ويتابع أخباره ويرسل إليه ويستفتيه في بعض أمور الحكم، ليتأكد من موقفه؛ ففي سنة ١٤٨هـ ثار أهل الموصل على والي المنصور، وكانوا قد عاهدوا أبو جعفر المنصور على أنهم إن خرجوا عليه فإنه تحل له دماؤهم وأموالهم، فبعث أبي جعفر إلى أبي حنيفة وغيره من العلماء يستفتيهم، وقال لهم: إنهم خرجوا علي، وقد حلت لي دماؤهم وأموالهم. فقال له أحد العلماء: رعيَّتَك يا أمير المؤمنين، إن عفوت فأنت أهل لذلك، وإن عاقبت فبما يستحقون، وسكت أبو حنيفة، فقال أبو جعفر: ما تقول أنت يا شيخ؟ ألسنا في خلافة نبوة وبيت أمان؟ فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين أباحوا لك بشرطهم ما لا يملكون، أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح أكان يجوز أن توطأ؟ قال: لا، وكف أبو جعفر عن قتال أهل الموصل، وقال لأبي حنيفة: يا شيخ، القول ما قلت، انصرف إلى بلدك، ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك، فتبسط أيدي الخوارج[(٢)]. وهذا الموقف يبين حرص أبي جعفر على معرفة رأي أبي حنيفة في حكمه بوضوح، عندما قال له: ألسنا في خلافة نبوة، وبيت أمان؟ ونجد أبا حنيفة يرد عليه بقوله: يا أمير المؤمنين، وبهذا القول يمتص غضب الخليفة، وفي نفس الوقت يفتي بما يراه الحق، وإن كان هذا الرأي مخالفاً لرغبة المنصور.

ويستمر المنصور في اختبار أبي حنيفة فيرسل إليه الهدايا والأموال، فيعتذر أبو حنيفة

---

(١) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٣٨.

(٢) ابن الأثير: الكامل، ج٥، ص٢١٧؛ ابن البزازي: ج٢، ص٧١.

عن قبولها، متعللاً بأعذار كان يقبلها المنصور وهو غير مقتنع بها[1].

ويضيق صدر المنصور من مواقف أبي حنيفة، ولكنه لم يجد وسيلة تضمن ولاءه له، أو تعطيه الحق في القضاء عليه؛ لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه، ولم يكن متهماً في دينه، ولم يتعدَّ في معارضته حد النقد القولي للحكم العباسي، فهو لم يشارك في قتال أو يخرج في ثورة، إضافة إلى مكانة أبي حنيفة العلمية وفضله وتقاه، مع حرص أبي جعفر على تبني سياسة احتواء العلماء، وإضفاء الطابع الديني على الحكم العباسي.

وقد جاءت الفرصة السانحة لأبي جعفر لاختبار أبي حنيفة عندما بدأ في انتقاد أحكام قضاة الكوفة إذا خالفت رأيه، ويصرح بخطئها، حتى اشتكاه قاضي الكوفة إلى أبي جعفر المنصور[2]، هنا عرض أبو جعفر المنصور على أبي حنيفة وبإصرار منصب قاضي بغداد، وبذلك يكون القاضي الأول للدولة، فإن قبل كان ذلك دليلاً على إخلاصه، وعلى إضفاء صفة الشرعية والعدالة على حكم المنصور بصفة خاصة، والحكم العباسي بصفة عامة، وإن رفض كان ذلك وسيلة للنيل منه، وللتخلص من معارضته، من غير أن يغضب ذلك أنصاره ومن غير حرج ديني لأبي جعفر؛ لأنه كان ينتقد القضاة وأحكامهم، فواجب عليه أن يجلس في المنصب الأعلى للقضاء، ليرشد القضاة، ويحملهم على الصواب، فإذا امتنع من تولي القضاء، فهو لأحد أمرين: إما أنه كان ينتقد القضاء لمعاداته للحكم العباسي وللقضاء بصفة عامة، وهو انتقاد هدام يناقض تعاليم الإسلام، فيجب على الخليفة في هذه الحالة معاقبته ومحاكمته؛ أو انه امتنع تحرجاً وخوفاً من تولي منصب القضاء، وهو امتناع عن الواجب، فيحق للخليفة في هذه الحالة أن يجبره ويكرهه على القيام بهذا الواجب، الذي فيه مصلحة المسلمين أجمعين، حتى وإن تطلب

---

(١) المكي: المناقب، ج٢، ص١٥٣؛ أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٤٢.

(٢) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٤٤؛ البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٥٦؛ ابن البزازي: المناقب، ج١، ص١٦٦.

هذا الأمر ضربه أو سجنه؛ لأنه ليس في ذلك الإكراه ظلم، إذا كانت الغاية من ورائه خدمة المجتمع المسلم، والمحافظة على المصلحة العامة للأمة[1].

لقد دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة لتولي منصب قاضي بغداد، فامتنع أبو حنيفة، فطلب إليه أن يكون المرجعية الشرعية للإفتاء في الدولة، وأن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ليفتيهم فيه، فامتنع متحججاً بأنه لا يصلح للقضاء لسرعة غضبه وضعفه[2].

وقد غضب أبو جعفر لهذا الامتناع، وقال لأبي حنيفة: أترغب عما نحن فيه؟ فقال أبو حنيفة: أصلح الله أمير المؤمنين، لا أصلح للقضاء، فقال له: كذبت، فقال أبو حنيفة: قد حكم أمير المؤمنين أني لا أصلح للقضاء؛ لأنه ينسبني إلى الكذب، فإن كنت كاذباً فلا أصلح للقضاء[3].

واتخذ أبو جعفر من امتناع أبي حنيفة عن تولي منصب القضاء حجة لحبسه وضربه، وكان ذلك سنة ١٥٠هـ. ولم يلبث أبو حنيفة بعد هذا التعذيب طويلاً، بل اعتلت صحته ومرض، فأخرج من السجن، ومُنع من التدريس والإفتاء والخروج من المنزل، وتوفي بعد ذلك بمدة وجيزة، وهو في السبعين من عمره[4].

لقد كان امتناع أبي حنفية عن تولي منصب القضاء يعود إلى سببين رئيسين:

السبب الأول: أنه كان يرى القضاء عملاً خطيراً ربما لا تقوى نفسه، وهو في تلك السن؛ على احتماله، ولا يقوى ضميره على تحمل تبعاته، وهو يتذكر قول النبي ﷺ:

---

(١) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٤٥.

(٢) المكي: المناقب، ج٢، ص١٧٠؛ البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٢٨.

(٣) البغدادي: تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٢٨-٣٢٩؛ الذهبي: سير، ج٦، ص٤٠٢.

(٤) ابن البزازي: المناقب، ج٢، ص١٥؛ الذهبي: سير، ج٦، ص٤٠٢،٤٠٣؛ البغدادي: تاريخ بغداد، جـ١٣، ص٣٢٩؛ ابن خلكان: الوفيات، ج٥، ص٤٢٢، ٤٢٣.

«القضاة ثلاثة، قاضٍ في الجنة وقاضيان في النار؛ قاض عمل بالحق فهو في الجنة، وقاضٍ علم الحق فجار متعمداً فذلك في النار، وقاضٍ قضى بغير علم، واستحيا أن يقول: لا أعلم، فهذا في النار»[1] .

السبب الثاني: أن أبا حنيفة رفض منصب المرجعية الشرعية للإفتاء عندما عرض عليه أبو جعفر أن: يفتي فيما يرفع إليه من الأحكام[2]، وأن ترجع إليه القضاة فيما يحتاجون إلى معرفته من أحكام، فيفتي لهم[3].

وكان هو يفتي بنفسه في المسجد، فكيف يرفض ما كان يقوم به؟ إلا أن يكون إفتاؤه فيما يشكل على القضاة يكون حكماً قضائياً، وهو لا يريد القضاء وتبعاته بأي شكل من الأشكال[4] .

إن رفض أبي حنيفة لهذا المنصب الإفتائي والقضائي ينطوي على موقف سياسي وشرعي اتخذه أبو حنيفة ممن يعتقد أنهم ولاة جور وظلم، إنه الرفض للوظيفة في خدمة السلطان الظالم، والحذر من إعطاء الدولة الفرصة لتسخير العلماء لخدمة الخلفاء، وإضفاء طابع الشرعية والعدالة عليهم، وقد كان يعلم أن أبا جعفر المنصور بحاجة إلى أمثال أبي حنيفة، في عصر كان يقول فيه ابن المقفع: «الملوك أحوج إلى الكتاب من الكتاب إلى الملوك»[5].

وقد كان أبو جعفر يعلم بهذا السبب الذي يحمل أبا حنيفة على الرفض، فلم يكن يعتقد أنه مجرد الخوف من تبعات القضاء، بل هو عدم الرضا عن حكمه، ويدل على

(١) أبو داود، سنن أبي داود، ج٢، ص٣٢٢؛ ابن ماجة: سنن ابن ماجة، ج٢، ص٣٤.
(٢) ابن البزازي: المناقب، ج٢، ص٧٦.
(٣) المكي: المناقب، ج٢، ص١٦٨.
(٤) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص٤٧.
(٥) ابن المقفع: الأدب الصغير، ص٥.

ذلك قول أبي جعفر لأبي حنيفة: أترغب عما نحن فيه؟.

لقد حدد أبو حنيفة موقفه من الحكم الأموي والعباسي بوضوح، فهو يدعو ويفتي إلى إقامة الحكم الإسلامي العادل، ويناصر حركات العلويين، ولكنه لم يشترك في الخروج معهم، ولم يقاتل في صفوفهم، بل كان يكتفي من المعاونة بالإفتاء بوجوب نصرتهم في ذلك، لا يعدو طور المفتي الذي يستفتى فيفتي بما يراه الحق، وهذه المواقف كانت تثير التساؤلات:

هل كان أبو حنيفة يرى الخروج ضد أئمة الجور والفسق أم لا؟

وهل كانت في أبي حنيفة نزعة شيعية؟ ويرى رأي الشيعة في أن الولاية والخلافة تكون للعلويين وبالنص؟

لقد كان في عدم مشاركة أبي حنيفة في القتال والثورة ضد الحكم الأموي والعباسي أن جعل بعض الفقهاء، ومنهم الكمال بن الهمام من أئمة الحنفية يقول: أن أبا حنيفة كان يرى أنه لا يجب الخروج على الإمام وإن جار وفسق[١]. وهذا القول يتناقض مع مواقف أبي حنيفة وفتاويه، بل ويخالف الرأي المشهور عن أبي حنيفة في جواز قتال أئمة الظلم، حتى إن الإمام الأوزاعي كان يقول: احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى إذا جاءنا بالسيف فلم نحتمله[٢].

أي أنه يرى أنه احتمل واحترم آراء وفتاوي أبي حنيفة التي كانت تخالف آراءه وفتاويه، حتى أفتى أبو حنيفة بقتال الظلمة، فلم يحتمل الأوزاعي هذا الرأي.

ويقول الجصاص من أئمة الحنفية: ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته، وأنه يفرق بينه وبين القاضي، فلا يجيز حكم القاضي، ولا فرق

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج١، ص٣٦٨.
(٢) الجصاص: أحكام القرآن، ج١، ص٧٠.

عند أبي حنيفة بين القاضي والخليفة، في أن شرط كل واحد منهما العدالة، وأن الفاسق لا يكون قاضياً ولا خليفة[1] ويذهب إلى أن مذهب أبي حنيفة هو وجوب قتال الظلمة وأئمة الجور، تطبيقاً لرأيه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه فرض بالقول، فإن لم يسمع الإمام الظالم فيجب اللجوء إلى القوة «السيف»[2].

أما التساؤل عن أبي حنيفة وحبه للعلويين؛ هل نوع التشيع الاعتقادي أو السياسي؟ فالواقع أن علاقة أبي حنيفة مع العلويين لها أبعاد عديدة؛ فمن جهة فحب أهل البيت، وعلى رأسهم العلويون، جزء من عقيدة أهل السنة والجماعة، وهم يتقربون إلى الله بحب أهل بيت نبيه ﷺ[3].

يضاف إلى ذلك أن أبا حنيفة كان له علاقة علمية بأهل البيت من شيوخه الذين تلقى العلم على أيديهم، وربطته بهم صلة حميمة؛ كالإمام زيد بن علي بن الحسين، وعبد الله ابن الحسن والد الثائرين محمد وإبراهيم، وكذلك الإمام محمد الباقر[4]. ولقد أدى الظلم الواقع على العلويين إلى زيادة تعاطف أبي حنيفة معهم.

إن تأييده السياسي لهم لا ينبع من أنه يرى وجوب الإمامة لأهل البيت، وأنها تكون بالنص، كما تقول الشيعة، بل لأنه كان يرى في أن الذين قاموا بالثورات على الحكم الأموي والعباسي، وهم الإمام زيد، وحركة النفس الزكية وأخيه إبراهيم، وجد أنه تتوفر فيهم شروط الخلافة؛ من عدالة وعلم وتعاطف وتأييد كثير من المسلمين، بالإضافة إلى ما عانوه من ظلم واضطهاد، وكان يرى أنهم أحق بالخلافة من بني أمية والعباسيين الذين كان يراهم أئمة ظلم وجور.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٧٠-٧١.

(٣) زيدان: أصول الدعوة، ص٣٥-٣٦؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية، ص٤٣٧، ٤٣٨.

(٤) الذهبي: سير، ج٦، ص٣٩٩؛ أبو زهرة: أبو حنيفة، ص١٤٦؛ عويضة: أبو حنيفة، ص٨١-٨٢.

وأبو حنيفة يرى أن الخلافة تكون في قريش، ولا يشترط أن يكون الخليفة علوياً أو هاشمياً[1]، وتفضيله أولاد علي من فاطمة إذا توافرت فيهم الشروط هو حب لهم، وليس لأنه حق لهم.

ويذهب أبو حنيفة إلى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليته السلطة[2] ، فهو يجعل الشورى ورضى المسلمين شرطاً لتحقيق الخلافة، فالخلافة عنده ليست بوصاية، ولا يعتد بخلافة من يفرض نفسه على المسلمين بالقوة، وإن خضعوا له وأطاعوه. إن الخلافة تتحقق باختيار حر سابق وبيعة كاملة عن رضى من المسلمين[3] ، ويدل على ذلك قوله لأبي جعفر المنصور، عندما سأله عن الخلافة، فقال أبو حنيفة: لقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم[4].

---

(١) ابن عابدين: حاشية، ج١، ص٣٦٨.
(٢) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص١٤٧.
(٣) نفس المرجع، ص١٤٨.
(٤) ابن البزازي: المناقب، ج٢، ص١٦.

الإمام مالك(٩٣-١٧٩هـ):

لقد تأثر الإمام مالك بالواقع السياسي الذي عاصره، فهو قد أدرك وعايش الحكم الأموي حتى سقوط الدولة الأموية، ثم شاهد قيام الدولة العباسية واستقرارها؛ فقد ولد عام (٩٣هـ) في عهد الوليد بن عبد الملك، وشاهد وهو فتى عهد عمر بن عبد العزيز وعدله، وأعجب به مالك أشد الإعجاب، وكان يراه صورة للحاكم العادل، ويتبع سيرته، وحرص على أن يروي بعضها ويدرسها لتلاميذه[١].

ثم عاصر من بعده بقية خلفاء بني أمية، وشهد استئثارهم بالسلطة والأموال، ثم التقاتل بينهم في عهد الوليد بن يزيد (١٢٥-١٢٦هـ)، واستمرار التقاتل بينهم على السلطة، حتى ضعفت الدولة الأموية، ثم سقطت بعد مقتل مروان بن محمد (١٣٢هـ)[٢]. ثم رأى نتيجة لضعف الدولة الأموية كيف استطاع الخوارج، بقيادة أبي حمزة الخارجي في (١٣٠هـ) الثورة على مروان محمد، ودخولهم المدينة بعد الاقتتال مع أهلها، واستباحتهم الدماء والأموال، فأصبحت مدينة الرسول ﷺ مكاناً لعبث الجنود وفسادهم[٣].

وعند قيام الثورة العباسية (١٣٢هـ) كان الإمام مالك قد بلغ الأربعين سنة، وأصبح مشهوراً لعلمه ومكانته في الإفتاء، وسمع عن المجازر البشرية التي أوقعها العباسيون ببني أمية وحلفائهم[٤]. وعاصر الإمام مالك، وهو في أوج نضوجه الفكري والعلمي، مراحل تأسيس الدولة العباسية وازدهارها، وعايش خمسة من خلفائها: أبو

---

(١) أبو زهرة: مالك، ص٤٩.

(٢) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٢٢، ٢٣٥، ٢٥٢، ٣٥٣؛ خليفة بن خياط: تاريخ، ص٤٠٤، ٤٠٩.

(٣) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٢٨؛ ابن الأثير: الكامل، ج٥، ص١٥٤؛ خليفة بن خياط: ص٣٩١، ٣٩٢.

(٤) انظر: الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٥٠-٣٥٥؛ ابن عبد ربه: العقد، ج٤، ص٤٨٣-٤٨٤؛ ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص١٢٠-١٢٣.

عباس السفاح، أبو جعفر المنصور، المهدي، والهادي، وتوفي مالك في عام (١٧٩هـ) في عهد الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ)[١].

لقد أثرت كثرة الأحداث، وخاصة استباحة المدينة من قِبَل الخوارج؛ في الإمام مالك أشد التأثير، وكأنها أحيت في ذاكرته ما كان يسمعه من مشايخه من أخبار وقعة الحره، وكيف استبيحت مدينة الرسول ﷺ، وكيف ضربت الكعبة بالمنجنيق عندما كان الحجاج محاصراً لابن الزبير، وكيف أدت هذه الأحداث إلى جعل الحجاز مكاناً للعبث والفساد، وهو حرم الله الآمن، ولكنها فتنة الاقتتال بين المسلمين على السلطة[٢].

لذلك كان مالك يرى أن الثورات على الحكام والسلطة لا تؤدي إلا إلى المزيد من الفوضى، وتلحق بالأمة أشد النكبات، ولا تحقق الإصلاح المنشود،وكان رأيه امتداداً لرأي مدرسة أهل المدينة الذين سبقوه، وخاصة عبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيب، فكان رأيه أن تحقيق الإصلاح السياسي يجب أن يتم عن طريق المناصحة والإنكار القولي (المعارضة اللاعنفية)، ولا يتعداه أبداً بأي حال من الأحوال إلى الخروج على الحكام، حتى وإن كانوا ظالمين[٣]. وعند قيام الثورة العباسية لزم مالك الحياد فلم يناصر ثورة العباسيين، وعندما سئل عن القتال مع أي الفريقين قال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما[٤].

وعندما استقرت الخلافة للعباسيين حرص الإمام على لزوم الطاعة حفاظاً على وحدة الجماعة، مع أنه كان لا يرى أن سياسة الخلفاء في العصرين الأموي والعباسي هي الحق الذي يتفق مع تعاليم الإسلام، بل كان يرى فيها مخالفات واضحة لتعاليم الإسلام، وخاصة ما يتعلق بسياستهم المالية وقسوتهم وجورهم وبطشهم بمعارضيهم.

---

(١) الذهبي: سير، ج٧، ص١١٧؛ القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٣٧؛ الدقر: الإمام مالك، ص١٥.

(٢) أبو زهرة: مالك، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥١.

(٤) المرجع السابق، ص٥٣.

ولكنه لم يكن يفتي أبداً بجواز الثورة عليهم، وذلك ليأسه من تحقيق الإصلاح عن طريق الثورة، ولأن الفتن التي تلت الثورات والتي عايشها أو سمع بها، لم تنقل حال الأمة والحكم من الفساد إلى الصلاح، بل كانت تحوله من فساد إلى فساد، ومن سيء إلى أسوأ، لذلك اتجه مالك إلى طريق آخر للإصلاح؛ وهو مخالطة الحكام، وتقوية صلته بهم، ومناصحتهم؛ لأن ذلك، في نظره، هو واجب العلماء، وقد تؤدي تلك النصائح إلى صلاح الحكام، أو التقليل من فسادهم وشرهم على أقل الأحوال، إلا أنه يحدد الهدف من هذه العلاقة بوضوح؛ وهو القيام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومناصحة السلطان، والدفاع عن حقوق الرعية[1]. وكان يقول: حق على كل مسلم أو رجل جعل الله في صدره شيئاً من العلم والفقه؛ أن يدخل على كل ذي سلطان يأمره بالخير، وينهاه عن الشر، ويعظه؛ لأن العالم إنما يدخل على السلطان لذلك[2].

وهو بهذه الطريقة يبين عظم الخطر الذي ينتج عن عزلة العالم والمفتي عن الحياة السياسية، فإذا بعد الفقيه عن الحاكم وانعزل عنه ولم يجالسه، فكأنهم بذلك يفسحون المجال السياسي ومجالس السلاطين لأصحاب الأغراض الدنيوية والمطامع السياسية، ممن لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر، بل يصبح جليس السلطان من المنافقين الذين يبررون لهم جورهم وظلمهم[3].

وعندما قيل له: إنك تدخل على السلاطين وهم يظلمون ويجورون! فقال: إذا لم ندخل عليهم فمن يتكلم بالحق ليسمعوه؟![4].

ومع حرصه على توطيد علاقته بالخلفاء والأمراء، إلا أنه كان في نفس الوقت أشد

(١) ريان: ملامح من حياة مالك، ص٨٣.
(٢) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٠٨.
(٣) الدقر: الإمام مالك، ص٣٤٤.
(٤) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٠٧؛ الذهبي: سير، ج ٨، ص١٠٠.

حرصاً على الاحتفاظ بهيبته وكرامته كمفتٍ للمدينة وعالم من علماء الإسلام، فكان يحافظ على أدب الحديث المقرون بالعزة والكرامة، فكان لا يقبّل أيادي الخلفاء، ولا ينحني لهم، أو يذل نفسه عندهم[١]. وقد سأل الخليفة هارون الرشيد عند زيارته للمدينة الإمام مالك أن يقرأ عليه «الموطأ» في منزله، فقال له مالك: إني لم أقرأ على أحد منذ زمن بعيد، وإنما يُقرأ عليَّ، فقال له هارون الرشيد: إذن أخرج الناس من عندك لكي أقرأ عليك. فرفض طلب الخليفة، وقال: إذا منع العلم من العامة لم ينفع الله به الخاصة. فأمر الخليفة أحد أعوانه بالقراءة، وكان جالساً على كرسي بجوار الإمام، فقال له مالك: يا أمير المؤمنين لقد أدركت أهل العلم بدارنا وإنهم ليحبون التواضع للعلم، فنزل هارون عن الكرسي، وجلس بين يدي الإمام مالك[٢].

ففي نظر الإمام مالك أن العالم، لكي يؤثر في السلطان، يجب أن يحافظ على عدة أمور ويحقق التوازن بينها؛ وهي: بيان ولائه للسلطة، توطيد العلاقة مع الخلفاء، والحفاظ على مكانة الفقيه وكرامته، الصدق في النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أن يكون الحديث في غاية الأدب، من غير أن ينزل إلى الإسفاف أو المجاملة، وكان يكره كثيراً المجاملة، وتصنُّع الثناء على الحكام، فعندما أثنى بعض الناس على والي المدينة بحضور الإمام مالك، غضب مالك لذلك[٣].

ولأن مالكاً يعتبر أن أساس علاقته مع السلطان هو الدفاع عن حقوق الأمة ومناصحة السلطان، نجده يتحين الفرصة لتقديم نصيحته ومشورته لهم كلما قدم أحد منهم للمدينة في مواسم الحج، فقد قال لهارون الرشيد: لقد بلغني أن عمر بن الخطاب كان معفضله وصحبته للنبي ﷺ، ينفخ للناس على النار تحت القدر حتى يخرج الدخان من لحيته،

---

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢١٩؛ الذهبي: سير، ج٨، ص٦١.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب، ج١، ص٢٩٠؛ الذهبي: سير، ج٨، ص٦٠.

(٣) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٠٩، ٢١١؛ أبو زهرة: مالك، ص٦٤.

وهو خليفة للمسلمين، وقد رضي الناس منكم بدون هذا، فاعدلوا في الناس[1].

وفي عصر الإمام مالك كثرت الآراء السياسية حول موضوع الخلافة، فكانت هناك آراء الخوارج الذين يقولون بأن الخلافة ليست مقصورة على بيت معين أو قبيلة معينة، بل إنها عامة، وهي للعدل القادر الذي يختاره جماعة المسلمين[2]، بينما كان الشيعة يرون أن الإمامة مقصورة على البيت العلوي[3].

وكانت هناك آراء علماء أهل السنة الذين يرون أن الخلافة ليست مقصورة على البيت الهاشمي أو العلوي أو الأموي، بل هي حق لجماعة المسلمين، على أن يكون الخليفة من قريش، اعتماداً على الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في أن «الأئمة في قريش»[4].

أما الإمام مالك فلم يُؤثر عنه أو ينقل عنه رأيه في مسألة بيت الخلافة بالتفصيل، وما هو الدليل الذي اعتمد عليه، وذلك، ربما؛ لأنه كان يتجنب المواضع التي قد تحدث الجدل والمراء، وتسبب العداوة والمشاحنة بين فرق المسلمين[5].

وكان يقول: الجدال في الدين يذهب بنور العلم، ويورث الحقد[6].

ولكن مع عدم تصريح مالك برأيه في هذا الشأن، إلا أنه يمكن أن يستنبط من بعض

---

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٠٧.

(٢) انظر آراء الخوارج في: ابن حزم: الفصل، ج٤، ص١٥٢؛ الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٥٧، ١٥٨؛ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٦؛ القاسمي: نظام الحكم، ج١، ص٣٠١.

(٣) انظر آراء الشيعة في الإمامة: الطوسي: التلخيص، ص٢٥٠؛ ابن حزم: الفصل، ج٣، ص١٥٧، ١٥٨؛ الإسفراييني: التبصير، ص١٦-١٨؛ الأمين: أعيان الشيعة، ج٢، ص٦-٩؛ المراكي: الخلافة، ص١١٤، ١٢٠.

(٤) أحمد: المسند، ج٣، ص١٢٩، ١٨٣، ج٣، ص٤٢١؛ مسلم: الصحيح، ج١٢، ص١٩٩-٢٠٣؛ البخاري: الصحيح، ج١٣، ص٩٧-١٠٠.

(٥) أبو زهرة: مالك، ص١٥٤.

(٦) الذهبي: سير، ج٨، ص٩٥.

أقواله وأحواله أنه ينهج منهج أهل السنة؛ في أن الخلافة في قريش من غير حصرها في بيت واحد، وذلك لأنه أحد أئمة أهل السنة والجماعة، وقد روى ابن حزم أن جميع أئمة أهل السنة مجمعون على أن الإمامة في قريش[١]، وهذا رأي أبي زهرة؛ وهو أن الإمام مالك يرى أن الإمامة في قريش[٢]. وذلك لأن الإمام مالكاً كان لا يرى رأي الخوارج، بل ويعتبرهم من الفرق المبتدعة في الدين الخارجة على السلطان والجماعة، ويرى وجوب قتالهم[٣]. وكان لا يرى رأي الشيعة في اقتصار الخلافة على أهل البيت العلوي من سلالة فاطمة، بل يرى أن الشيعة أعداء للأمة، ويسميهم «بالروافض» و«أهل الأهواء»[٤]، بل ويكفِّر من سب منهم الصحابة، أو رفض أحقية أبي بكر وعمر وعثمان في الخلافة[٥]، بل إنه مع حبه لعلي بن أبي طالب فإنه عند التحدث عن المفاضلة بين الصحابة يقدم أبا بكر ثم عمر ثم عثمان، ثم يتوقف بعد ذلك، ويقول بأن الصحابة بعد هؤلاء الثلاثة متساوون في المرتبة والفضل[٦].

ويتطرق الإمام مالك إلى موضوع «طريقة اختيار الخليفة»، فهو لايرى رأي الشيعة في أن طريقة اختيار الإمام تكون بالنص، وهي عندهم أن النبي ﷺ نص على عليّ، وعليّ ابن أبي طالب نص على من يليه، وهكذا كل إمام ينص على من يليه، وليس للأمة حق الاختيار[٧].

كما أنه لا يتفق مع سيرة الأمويين والعباسيين في جعلها وراثية، ومن طريق تولية

(١) ابن حزم: الفصل، ج٤، ص١٥٢.
(٢) أبو زهرة: مالك، ص١٥٤.
(٣) مالك: المدونة الكبرى، ج٢، ص٤٧، ٤٨.
(٤) عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص١٧٧.
(٥) الذهبي: سير، ج٨، ص٩٢؛ عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص١٧٥.
(٦) عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٠٤.
(٧) انظر طريقة اختيار الشيعة للإمام: الطوسي: التلخيص، ص٢٤٣؛ ابن خلدون: المقدمة، ص١٧٥-١٧٦؛ الأمين: أعيان الشيعة، ج١، ص٦؛ المظفر: عقائد الإمامية، ص٧٤.

العهد، ثم أخذ المبايعة بالقوة، ويذهب مالك إلى أن الواجب أن يكون الأمر شورى بين المسلمين، وهو الأصل الذي يجب أن يتبع، ولكنه في نفس الوقت يقر نظام الاستخلاف إذا لم يكن الباعث عليه هوى، كما فعل أبو بكر عند استخلافه عمر بن الخطاب، وبشرط أن تكون البيعة حُرة، وعن رضى من المسلمين، وإلا فلا يجوز، في نظره، الاستخلاف[١]. ولكنْ مالك يرى أن مبايعة أهل الحرمين، مكة والمدينة، كافية، في نظره، لانعقاد البيعة الكاملة، التي يصبح بموجبها الخليفة المبايَع إماماً لعامة المسلمين، وأن أهل الحرمين متى بايعوا إماماً، لزمت البيعة جميع أهل الإسلام[٢].

وهذه الفتوى عند مالك تقوم على أساس نظرته لأهل الحرمين، فهم عنده حملة السنة النبوية، وهم أهل الحل والعقد[٣].

ومع هذا الرأي إلا أنه، نظراً للواقع السياسي الذي عايشه، كان يرى أن الحكم الأموي أو العباسي إذا كان عادلاً فإنه يجب القبول به، ولا يصح الخروج عليه، وتلزم طاعته[٤]. فالمطلب الأساسي للناس هو إقامة العدل، مع الحفاظ على وحدة الجماعة، وبوجود الحاكم العادل، حتى وإن لم يصل إلى الحكم عن طريق الشورى، فإن هذه المطالب قد تحققت، فليس في الخروج عليه إلا هدم لوحدة الجماعة، وذهاب العدل، وانتشار الظلم[٥].

أما إن كان الحاكم غير عادل، وفيه ظلم وجور على الرعية، فإن مالكاً لم يجز الخروج عليه أيضاً، لما في ذلك من سفك الدماء وتهديد وحدة الجماعة[٦].

---

(١) أبو زهرة: مالك، ص١٥٥.
(٢) عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص١٣٣؛ أبو زهرة: مالك، ص١٥٥.
(٣) أبو زهرة: مالك، ص١٥٥.
(٤) الزرقاني: شرح الموطأ، ج٢، ص٣٩٢؛ مالك: المدونة الكبرى، ج٢، ص٤٧.
(٥) أبو زهرة: مالك، ص١٥٦.
(٦) الزرقاني: شرح الموطأ، ج٢، ص٣٩٢.

وكان يرى أن على المسلمين أن يصبروا، ويحاول العلماء مناصحة الحاكم، ويسعون جهدهم لإصلاحه، ولكن لو قامت ثورة إصلاحية عليه من قبل جماعة من أهل السنة فإن مالكاً يرى أن على العلماء وجماعة المسلمين أن يلتزموا الحياد، فلا يعاونوا السلطان الظالم على قمعها، ولا يساعدوا الفئة الثائرة(١).

ومع حرص مالك على الحياد وتجنب الفتن، إلا أنه تعرض للضرب من قِبَل والي المدينة جعفر بن سليمان، في عهد أبي جعفر المنصور، في عام ١٤٦هـ(٢)، وذلك لفتوى قال بها وفسرت بأنها تعبر عن موقفه السياسي المضاد والمعادي للحكم العباسي، وقد اختلف في سبب هذه المحنة التي تعرض لها الإمام مالك، وما هي الفتوى التي قالها والتي جلبت له تلك العقوبة الظالمة، وذلك على ثلاث آراء وهي(٣):

أولها: أن مالك كان يجاهر ويفتي بمخالفة عبد الله بن عباس في نكاح المتعة، حيث فسرت فتواه تلك بأنه يعارض فتوى جد الخليفة أبي جعفر، ويستضعف مكانته، وكان الإمام مالك يقول بتحريم نكاح المتعة، وقيل للإمام مالك: إن ابن عباس يفتي بجوازها، فأصر الإمام مالك على فتواه بتحريمها، ونقل بعد ذلك إلى بغداد حسب أوامر الخليفة أبي جعفر، وتعرض هناك للضرب والإهانة(٤). وهذه الرواية لا تصح ولا تثبت، وذلك للأسباب التالية(٥):

- أن الثقاة الرواة والمؤرخين لم يذكروها، وهي بخلاف الرواية المشهورة عن سبب محنة الإمام مالك.

---

(١) أبو زهرة: مالك، ص١٥٦.
(٢) انظر: عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٢٨؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص١٣٧؛ ابن قتيبة: الامامة، ج٢، ص١٤٨.
(٣) انظر: أبو زهرة: مالك، ص٥٨.
(٤) ابن العماد: شذرات، ج١، ص٢٩٠.
(٥) أبو زهرة: مالك، ص٥٨.

- أنه من الثابت تاريخياً أن الإمام مالك لم يدخل بغداد أبداً، ولم ينتقل من بلاد الحجاز، وكانت مقابلاته مع الخلفاء تتم في مكة أو المدينة في مواسم الحج.

- أن متن الخبر يجعله غير مقبول، وذلك لأن جميع فقهاء أهل السنة قد أجمعوا على تحريم نكاح المتعة، ولم يقل بجوازه إلا الشيعة[١]، وقد ثبت تحريم نكاح المتعة عن الرسول ﷺ[٢]، أما فتوى ابن عباس بجوازها فلأنه لم يبلغه تحريم الرسول ﷺ لها؛ لأنها كانت في أول الأمر مباحة، وعندما علم بتحريمها رجع ابن عباس عن فتواه، وأفتى بتحريمها[٣]، وعلى ذلك فإن أبا جعفر المنصور لا يمكن أن يعاقب أو يضرب مفتيا كبيراً وإماماً مثل مالك على فتواه في أمر انعقد عليه الإجماع، وصح عن النبي ﷺ تحريمه، وخاصة وأن القائلين بجوازها هم الشيعة، الذين يعتبرهم أبو جعفر أشد خصومة وعداوة له، ومثل هذا الأمر يؤدي إلى إغضاب فقهاء أهل السنة وعامتهم؛ لأن فيه ظلماً واضحاً، كما أنها في نفس الوقت تأييد لرأي الشيعة، ولا يمكن لسياسي مثل أبي جعفر أن يقدم على مثل هذا[٤].

السبب الثاني الذي يذكره المؤرخون في إنزال المحنة بمالك؛ هو أنه كان يقدم عثمان على علي بن أبي طالب، فغضب العلويون، وشكوه إلى والي المدينة فضربه[٥].

---

(١) انظر: ابن حزم: المحلى، ج٩، ص٥١٩، ٥٢٠؛ ابن قدامة: المغني، ج٧، ص٥٧١؛ النووي: المجموع، ج١٦، ص٢٤٩؛ سابق: فقه السنة، ج٢، ص١٦٩؛ الشافعي: الأم، ج٥، ص٧٩، ٨٠؛ مالك: المدونة الكبرى، ج٢، ص١٩٦.

(٢) انظر: مالك: الموطأ، ج٢، ص٥٤٢؛ ابن ماجة: السنن، ج١، ص٦٣٠-٦٣١؛ أبو داود: السنن، ج١، ص٦٣٢؛ النسائي: السنن، ج٦، ص١٢٥-١٢٦؛ البخاري: الصحيح، ج٩، ص١٣٦-١٣٧.

(٣) قلعة جي: موسوعة فقه ابن عمر، ص٦٦٣؛ ابن قدامة: المغني، ج٧، ص٥٧٢؛ سابق: فقه السنة، ج٢، ص١٧٠-١٧١؛ ابن حجر: فتح الباري، ج٩، ص١٤٠-١٤١.

(٤) أبو زهرة: مالك، ص٥٨.

(٥) عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٨٨؛ أبو زهرة: مالك، ص٥٨.

وهذا القول ضعيف جداً أيضاً، وذلك؛ لأن العلويين في وقت نزول العقوبة بمالك سنة ١٤٦هـ؛ كانوا مكرهين من قبل الخليفة أبي جعفر، لقيامهم بالثورة على حكمه، بقيادة محمد ابن عبد الله النفس الزكية في المدينة، في عام ١٤٥هـ[١].

ويبقى السبب الأخير، وهو المشهور؛ وهو أن الإمام مالكاً كان يفتى بعدم جواز طلاق المكره، ويحدث بحديث: «وليس على مستكره طلاق»[٢]، فبلغ الخليفة أبا جعفر المنصور، وقيل له: إن هذه الفتوى تحث الناس على الخروج عليك؛ لأنه إذا كان ليس للمكره طلاق فإنه ليس للمكره بيعة، وقد يحتج بهذا الحديث على بطلان البيعة للخليفة. وكان أوائل الخلفاء العباسيين يوثقون بيعة الناس لهم بالحلف بالأيمان والطلاق، ويكرهون الناس على ذلك، وقد شاع هذا الحديث وهذه الفتوى في المدينة عندما كان محمد بن عبد الله -النفس الزكية- يدعو لنفسه، ويحض الناس على الثورة معه، فنهى أبو جعفر الإمام مالك أن يحدث بهذا الحديث، ثم أرسل له من يسأله عنه، فحدث به الإمام في المسجد والناس يسمعون، فغضب الخليفة، وأمر واليه بضرب الإمام[٣].

ويقول الطبري: أن مالكاً استفتي في الخروج مع محمد بن عبد الله، وقيل له: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر. فقال: إنما بايعتم مُكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع أهل المدينة إلى الثورة مع محمد، ولزم مالك بيته[٤].

إن رواية الطبري توحي بأن الإمام مالكاً كان متعاطفاً مع ثورة النفس الزكية، ومعارضاً للحكم العباسي، وتشعر وكأنه يفتي الناس بالخروج على أبي جعفر المنصور.

---

(١) أبو زهرة: مالك، ص٥٨.

(٢) البخاري: الصحيح، ج٩، ص٣٤٣؛ ابن أبي شيبة: المصنف، ج٥، ص٤٨.

(٣) الذهبي: سير، ج٨، ص٧٢؛ عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٢٨؛ ابن عبد البر: الانتقاء، ص٤٣-٤٤.

(٤) الطبري: تاريخ، ج٤، ص٤٢٧.

كما أن تحديث الإمام مالك بالحديث السابق، وإصراره على الإفتاء بعدم وقوع طلاق المكره، تتبعها نتيجة بأنه كان يرى أن كل بيعة أو يمين كانت بالإكراه تكون باطلة[١].

وعلى ذلك يبرز السؤال: هل كان الإمام مالك يحض على الخروج ضد الحكم العباسي؟ وهل شارك أو تعاطف مع النفس الزكية؟ وهل تم ضربه لهذا السبب؟

إن سيرة الإمام مالك وفتاويه تدل على أنه كان يفتي دائماً بعدم الخروج على الحكام، ويكره استعمال الثورة ضد الحكام[٢].

ولكن أمانته العلمية وحرصه على عدم كتمان العلم هي التي جعلته يبين رأيه في طلاق المكره لمن يسأل عنه، ويحدث بحديث الرسول ﷺ، مع علمه بأن أصحاب الفتنة والمتعاطفين مع حركة النفس الزكية سيستغلون قوله ليؤيدوا به موقفهم، ولم يكن الإمام مالك راغباً في الخوض في الفتنة، أو مشاركة أصحاب الثورة، ويدل على ذلك قول الطبري: «وأسرع الناس إلى محمد -النفس الزكية- ولزم مالك بيته»[٣]، فهو انقطع عن أهل المدينة لكي لا يخوض في الفتنة، ولكي لا يفسر رأيه بأنه يساعد على الثورة ضد أبي جعفر.

وأما ضربه فليس لأنه كان يحض الناس على الخروج؛ لأنه لو علم الخليفة منه ذلك لم يكتف بضربه بل قد يقتله أو يسجنه، كما أن كثيراً من الروايات تدل على أن أبا جعفر قد اعتذر للإمام مالك عن ضربه، بل وتذهب تلك الروايات إلى أن أبا جعفر قد حلف للإمام مالك بأنه لم يأمر بضربه[٤].

---

(١) أبو زهرة: مالك، ص٦٠.
(٢) العبده: النفس الزكية، ص٨٦؛ الدقر: مالك، ص٣٧١.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٤، ص٤٢٧.
(٤) ابن قتيبة: الإمامة، ج٢، ص١٤٨؛ عياض: ترتيب المدارك، ج١، ص١٧٥.

إن ضربه كان بسبب عدم امتثاله لأوامر الخليفة بالامتناع عن التحديث بالحديث السابق، وإصراره على فتواه في طلاق المكره في وقت ثورة النفس الزكية في المدينة، وقد سئل الإمام أحمد عن سبب ضرب الإمام مالك فقال:

«ضربه بعض الولاة في طلاق المكره، كان لا يجيزه، فضربه لذلك»[1].

الإمام الشافعي:

ولد الإمام الشافعي في العصر العباسي، وعاش فيه (١٥٠هـ- ٢٠٤هـ)، وكانت الفترة التي عاش فيها الإمام الشافعي واشتهر كمفتٍ وكفقيه هي فترة الاستقرار والقوة وسيادة السلطة للدولة العباسية، مع ما صاحب هذه الفترة من ازدهار لجميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية[2]. كما أن كثيراً من الفرق الإسلامية، التي كانت تعارض الحكم العباسي بقوة السيف، كانت قد ضعفت شوكتهم، وتحولت معارضة السلطة العباسية في عصر الهادي والرشيد إلى جدال فكري بين الفرق الإسلامية المختلفة؛ كأهل الحديث والخوارج والشيعة والمعتزلة. وكان الخلفاء العباسيون يراقبون هذه المناظرات، ويشجعون عليها، حتى اشتد الجدل في العصر العباسي الأول وقوي أمره[3].

وقد شارك الإمام الشافعي في تلك المناظرات، وكان من الفقهاء البارزين، الذين جمعوا بين الفقه والحديث، ولكنه كان يكره المناظرات التي لها صلة بعلم الكلام، كمسألة القول بخلق القرآن[4]؛ لأنه يرى أن ذلك يؤدي إلى وقوع فتن كبرى واضطرابات في المجتمع الإسلامي، كما أن الخوض في تلك المسائل يؤدي إلى استغلال السلطة لمواقف بعض العلماء وانحيازهم إلى فئة ضد فئة، مما يؤدي إلى زيادة بطش السلطة، وإضعافها لفئة العلماء.

---

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء، ج٦، ص١٢٦؛ الذهبي: سير، ج٨، ص٨٥.
(٢) أبو زهرة: الشافعي، ص٤٥.
(٣) المرجع السابق، ص٥١.
(٤) الرازي: مناقب الشافعي، ص٧٥.

ومع أن الإمام الشافعي كان يكره الخوض في علم الكلام إلا أنه كتب في مسألة الإمامة، وهي من المسائل السياسية التي ترتبط بالعقيدة، ويعتقد الشافعي أن الإمامة لا بد منها، وكان يرى أن الخلافة تكون في قريش، كما يرى جمهور أهل السنة من علماء المسلمين[١].

ويرى أن الخلافة تكون عن طريق الشورى، والبيعة عن رضى من المسلمين، وهو الأولى والأصح، ولكنه يقول بجواز انعقاد الخلافة من غير بيعة ولا مشورة، إن كانت ثمة ضرورة. ويشرط أن يكون الخليفة قرشياً، فيقول: «كل قرشي علا الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو خليفة»[٢]، فعنده إذا لم تتحقق الخلافة أو الإمامة عن طريق الشورى أو البيعة الاختيارية، وتمت عن طريق القوة والغلبة، فهي عنده صحيحة، ولكن بشرطين: أولا: أن يكون الخليفة الذي دعا لنفسه قرشياً. وثانياً: أن يجتمع الناس عليه[٣]. ولا يشترط أن يكون الخليفة من أهل البيت علوياً كان أم هاشمياً، بدليل أنه كان يعتبر عمر ابن عبد العزيز الخليفة الأموي خامس الخلفاء الراشدين[٤].

ومع ذلك فقد اتهم الشافعي في عهد الرشيد بانتمائه للتيار العلوي، وأحضر لبغداد في سنه ١٨٤هـ مع بعض العلويين المتهمين في بالتآمر على الدولة العباسية، وتعرض هنالك للمحاكمة من قِبَل الرشيد، وقد أمر الرشيد بقتل العلويين الذين أُحضروا مع الشافعي، ولكن الشافعي نجا من عقوبة الإعدام، بعد أن ثبت للرشيد براءته من تهمة انتمائه للتيار العلوي، وقد ساعد على براءة الشافعي قوة حجته، ومساعدة الفقيه محمد بن الحسن الشيباني له عند الرشيد، أما قوة حجته فعندما سأله الرشيد عن صحة ما نسب إليه، قال الشافعي: يا أمير المؤمنين لست بطالبي ولا علوي، يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين

(١) الشافعي: الأم، ص٤٧؛ الشافعي: الرسالة، ص٤١٩.
(٢) ابن السبكي: طبقات الشافعية، ج١،ص١٧.
(٣) أبو زهرة: الشافعي، ص١٢١.
(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

أحدهما يراني أخاه والآخر يراني عبده، أيهما أحب إلي؟ قال الرشيد: الذي يراك أخاه، فقال الشافعي: فذاك أنت يا أمير المؤمنين، إنكم ولد العباس، وهم ولد علي، وأنا من بني المطلب، فأنتم ولد العباس تروننا إخوتكم، وهم يروننا عبيدهم، فيرتاح الرشيد لقوله وأمر بإطلاق سراحه[١] . وكان محمد بن الحسن الشيباني حاضراً في مجلس الرشيد، وشهد للشافعي بإخلاصه للخليفة، وبمكانته العلمية[٢].

وقد كانت هذه الواقعة سبباً في بقاء الشافعي فترة في بغداد، وتتلمذه على يد محمد بن الحسن الشيباني، فتلقى منه فقه أهل العراق، ثم بعد ذلك رحل الشافعي إلى الحجاز، وأصبح أشهر المفتين به بعد وفاة الإمام مالك، ومكث فيه نحواً من تسع سنوات (١٨٦-١٩٥هـ)، ثم قدم إلى بغداد في عام ١٩٥هـ، وهو إمام الإفتاء بلا منازع، وأصبح مركزاً لطلبة العلم، ويلتقي به الإمام أحمد ابن حنبل وغيره، ويتأثرون بآرائه وفتاويه، ولكن الشافعي لم يطل الإقامة في عاصمة الخلافة بغداد أكثر من سنتين، ورحل بعدها إلى مصر.

ويبرز السؤال: لماذا ترك الشافعي بغداد بعد أن قام إليها راغباً في الإقامة بها، واتجه إلى مصر بعيداً عن مركز الخلافة؟ من المرجح أن انتقال الشافعي إلى مصر وتركه لبغداد كان بسبب حدوث القتال بين الأمين والمأمون، فأصبحت بغداد مكاناً للفتنة والاقتتال، والشافعي، كجميع علماء المسلمين، يكره الفتنة والاقتتال على السلطة بين المسلمين[٣]، بالإضافة إلى أنه بعد انتصار المأمون شعر الشافعي بتقريبه للفلاسفة والمتكلمين، وخاصة المعتزلة، والشافعي يكره أسلوب المعتزلة ومنهجهم[٤]، ويكره أيضاً تدخل السلطة في أمور العقيدة، وكأنه تنبأ بحدوث محنة القول «بخلق القرآن»

(١) ابن عبد البر: الانتقاء، ص٩٧؛ الشكعة: الشافعي، ص٤٠.
(٢) ابن عبد البر: الانتقاء، ص٩٨.
(٣) أبو زهرة: الشافعي، ص٢٦.
(٤) الرازي: مناقب الشافعي، ص٢٢.

والتي تعرض لها الفقهاء والمفتون فيما بعد، فآثر الابتعاد عن مركز السلطة، فاتجه إلى مصر حيث واليها قرشي هاشمي يحب الشافعي ويحترمه، وهناك استقر الشافعي إلى أن توفي عام ٢٠٤هـ[١].

لقد حرص الشافعي طوال حياته على الابتعاد عن الخوض في مجال السياسة أو التقرب إلى الخلفاء، كما حرص ألا يُنسب إليه ولاء سياسي معيَّن، فولاؤه السياسي لوحدة الأمة ومصلحة الجماعة، وما دامت السلطة العباسية، متمثلة في الخليفة؛ تقوم بدورها الوظيفي؛ من إقامة العدل، والحفاظ على الجماعة والدين، وتوزيع الفيء والجهاد، فإنها سلطة شرعية توجب عليه الولاء والطاعة لها[٢]. لكن هذا الولاء يجب أن يقترن بقول الحق، والمناصحة للسلطة، وإبداء الحق للأمة، من غير إثارة للنزاعات أو تحريض على الثورة. لذلك حرص الشافعي على تحديد وبيان أهمية الجماعة، ودور العلماء والمفتين في المحافظة على وحدة الجماعة، من خلال تركيزه على «سلطة الإجماع»[٣]. ومع أن الشافعي قد حرص في فتاويه على عدم بيان الامتعاض أو الغضب من سياسة السلطة العباسية، إلا أنه انتقد هذه السلطة من خلال شعره، وكأنه بذلك يحاول أن يحقق التوازن المطلوب بين الأمانة العلمية وبين المحافظة على وحدة الجماعة والطاعة للسلطة، فكان في شعره أكثر انتقاداً وجرأة، وفي فتاويه أكثر ميلاً للدعوة إلى الطاعة، مع الإصرار على بيان حقوق الجماعة، فيقول في شعره منتقداً سياسة العباسيين[٤]:

تحكَّموا فاستطالوا في تحكمهمْ　　عما قليل كأنَّ الحُكم لم يكـنِ

لو انصفوا أُنصِفوا لكنْ بغَوْافبغى　　عليهمُ الدهرُ بالأحزان والمِحَنِ

---

(١) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٣٩٢؛ الشكعة: الشافعي، ص٩٧؛ أبو زهرة: الشافعي، ص٢٧.

(٢) السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص٣٥.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص٣٩.

(٤) عبد العزيز: ديوان الشافعي: ص٩٧.

وكذلك يعلن الشافعي في شعره حبه لآل البيت، وهو حب يمليه عليه دينه، فحب أهل البيت من عقيدة أهل السنة والجماعة، فيقول الشافعي في ذلك[1]:

يـا آلِ بيـتِ رسـولِ الله حبُّكُـمُ ... فـرضٌ مـن الله فـي القـرآنِ أنـزلـهُ

هذا الحب لآل البيت هو الذي جعل خصومه يتهمونه بالتشيع، ولكن الشيعة أنفسهم يتهمونه بأنه من الناصبة، الذين يعادون أهل البيت؛ لأنه يرى تفضيل أبا بكر على علي بن أبي طالب، وأحقيته بالخلافة منه، مع حبه الكبير لعلي، وفي ذلك يقول الشافعي[2]:

إذا نحـنُ فضَّلْنـا عليّاً فإننا ... روافضُ بالتفضيلِ عند ذوي الجهلِ

وفضلُ أبي بكر إذا ما ذكرتُه ... رُمِيت بنصْبٍ عـند ذكريَ للفضلِ

وفي واقع الأمر لم يكن الإمام الشافعي ناصبياً ولا شيعياً رافضياً، بل كان يؤمن بعقيدة أهل السنة والجماعة، من وجوب حب أهل البيت، وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب، كما يقولون بأفضلية أبي بكر وعمر في الخلافة والصحبة، وقد سئل الإمام أحمد ابن حنبل عن صحة نسبة التشيع إلى الشافعي فقال: والله ما رأينا منه إلا خيراً، ولكن الرجل من أهل العلم إذا منحه الله تعالى شيئاً وحرم أقرانه حسدوه، فرموه بما ليس فيه[3].

(١) الشكعة: الإمام الشافعي، ص٥٣.
(٢) الشكعة: الإمام الشافعي، ص٥٠.
(٣) الرازي: مناقب الشافعي، ص٣٤.

الإمام أحمد ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ/ ٧٨٠-٨٥٥م):

عاصر الإمام أحمد العصر العباسي في أهم فتراته وقمة ازدهاره السياسي والحضاري، وكان شاهداً على الأحداث السياسية المختلفة التي مرت بها هذه الدولة، كما كان متفاعلاً مع تلك الأحداث برؤية الفقيه وموقعه كأبرز المفتين في تلك الفترة، كما شاهد الحركة الفكرية والمناظرات الكلامية والفلسفية التي قامت بين مختلف الفرق والاتجاهات في عصره، وسلك منهج أهل الحديث في التمسك بما أثر عن السلف، والابتعاد عن تلك الآراء التي تؤدي إلى الفرقة والتناحر والضلال، وقد تؤدي إلى ضياع الدين وفساد العقائد(١).

لقد برز الإمام أحمد ابن حنبل كإمام من أئمة أهل السنة، وفقيه ينتمي إلى مدرسة أهل الحديث في عصر المأمون، وتصدر للإفتاء ببغداد، وذاعت شهرته، وكان الازدحام على درسه وفتاويه شديداً، بلغ تعداد من يحضر هذه الدروس بالآلاف(٢).

إن أهم موقف اتخذه الإمام أحمد ابن حنبل من السلطة العباسية هو موقفه من «القول بخلق القرآن»، والمحنة التي تعرض لها هو وغيره من العلماء، لإجبارهم على الانصياع لهذه الفكرة التي تبنتها الدولة العباسية في عهد المأمون، واستمرت من بعده في عهد المعتصم والواثق، وكان الإمام أحمد على رأس المعارضين لفكرة القول«بخلق القرآن».

إن الفكرة السائدة عن سبب المحنة والقول «بخلق القرآن» هو أن الدولة العباسية اتخذت مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً للدولة في عهد الخليفة المأمون، الذي وافقهم على القول بخلق القرآن، واستخدم نفوذه وسلطته كخليفة للمسلمين، في سبيل إقرار هذه

---

(١) البغدادي: تاريخ، ج٤، ص٤١٥؛ ابن خلكان: الوفيات،ج١،ص٤٨؛ ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، ص٢٠-٢٢؛ ابن كثير: البداية، ج١،ص٣٢٦-٣٢٨؛ الدومي: أحمد بن حنبل، ص٥٠-٥٣؛ حلمي: مع المسلمين، ص١٢٩؛ أبو زهرة: ابن حنبل، ص٣٩.

(٢) ابن الجوزي: مناقب، ص٢١٠.

العقيدة في أذهان الناس، وأن المعتزلة كانوا يمثلون الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية في تلك الفترة، وأنهم استخدموا مكانتهم وارتباطهم بالسلطة لترسيخ مبادئهم، مستغلين تعاطف المأمون معهم وتأثره بآرائهم[١].

ويخالف د. جدعان هذه الفكرة إذ يرى أن تبني المأمون لعقيدة «القول بخلق القرآن» قد كان اختياراً حراً من المأمون، ولم يكن بتأثير من المعتزلة على قرار الخليفة، بل إن قرار المأمون بهذه الفكرة ولجوءه إلى أسلوب الاختبار والمحنة كان قراراً سياسياً بحتاً، والمأمون لم يكن معتزلياً، بل كان فوق كل المذاهب والفرق، فلا هو ينتمي إلى التشيع، ولا إلى الاعتزال، ولا إلى أهل الحديث، بل كان ملكاً منفرداً بالسلطة، يعمل على تقوية حكمه وترسيخه باستخدام جميع الوسائل المتاحة[٢].

ورأي د. جدعان هو امتدادا وتطوير لرأي الأستاذة «إيرا لابيدوس» «I.Lapodus» والتي تعتبر أن «المحنة» كانت رد فعل من السلطة السياسية في وجه المعارضة السياسية من أهل خراسان، ممن كانوا يدعون إلى تقديم الكتاب والسنة في مواجهة سلطة الخليفة[٣]

إنه لمن الصعب قبول الرأي الذي يرفض تأثر المأمون الفكري بالفكر المعتزلي وتجاهل الدلائل التاريخية والنصوص التي تثبت أن المأمون كان يعتقد بفكرة القول «بخلق القرآن»[٤]. وعلى ذلك فإنه يجب التمييز بين اعتناق المأمون لمبدأ «خلق القرآن»، وبين قراره باستخدام سلطته لامتحان القضاة والفقهاء، وإجبارهم على موافقته على هذه القضية العقدية.

فالنصوص التاريخية تثبت أن المأمون اعتنق فكرة القول «بخلق القرآن»، وأنه تأثر في

---

(١) وكيع: أخبار القضاة، ج٣، ص٢٩٤؛ ابن خلكان: وفيات، ج١، ص٨٤؛ الخطيب البغدادي: تاريخ، ج٤، ص١٤٢؛ الذهبي: سير، ج١٠، ص ٣٠٧؛ حسن: تاريخ، ج٢، ص١٣٢.

(٢) جدعان: المحنة، ص٨٦، ٢٦٢.

(٣) I.Lapidus, The separation of state.., IJMES, Vol. 6,p,25,197.

(٤) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٨٦، ١٩٦؛ المسعودي: مروج، ج٤، ص٤٠؛ البغدادي: تاريخ، ج١٤، ص٣٤٢.

هذا المبدأ بآراء المعتزلة، التي تقول بنفس المبدأ، ولكنه في نفس الوقت لم يكن يعتقد بجميع آراء المعتزلة، وخاصة مسألة القول «بالقدر»، فالمأمون لم يوافق المعتزلة في القول «بالقدر»، بل كان بعض أئمة المعتزلة، كثمامة بن أشرس، يلوم المأمون، وينكر عليه تركه القول بالقدر[١].

وخير دليل على اعتناق المأمون لمبدأ القول «بخلق القرآن» وصيته التي أمر بكتابتها قبل وفاته والتي يقول فيها:

«هذا ما أشهد عليه عبد الله بن هارون أمير المؤمنين بحضرة من حضره، أشهدهم جميعاً على نفسه أنه يشهد أن الله عز وجل لا شريك له في ملكه، ولا مدبر لأمره غيره، وأنه خالق وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً له مثل، ولا شيء مثل الله تبارك وتعالى»[٢].

فهذه الوصية تبين مدى صدق المأمون في اعتقاده بالقول «بخلق القرآن»، وأنه يضعه من المبادىء الرئيسة التي يجب الإيمان بها.

وأما قرار المأمون باستخدام سلطته في اختبار عقيدة القضاة والفقهاء وإجبارهم على اعتناق مبدأ القول «بخلق القرآن»، واستمرار هذه المحنه في عهدي المعتصم والواثق، فإنه كان قراراً سياسياً بحتاً. فقد كثرت الثورات والحركات في بداية عهد المامون، وأصبحت مدينة بغداد مسرحاً لتحركات «الشطار» و«العيارين» وغيرهم من قطاع الطرق والفساق، الذين ضاق بهم الناس ذرعاً، ونشطت في المدينة حركة «المطوعة» القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تسعى لتحقيق الأمن والإصلاح في بغداد، والتي كان يقودها: خالد الدريوش، وسهل بن سلامة، بل إن الأخير «سهل ابن

---

(١) ابن طيغور: تاريخ بغداد، ص٣٥؛ الخضري بك: الدولة العباسية، ص٢١١.
(٢) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٩٥.

سلامة» أصبح يمثل تياراً إصلاحياً يهدف إلى استخدام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتحقيق الإصلاح الشامل، ومجاهدة كل من يخالف تعاليم القرآن والسنة، حتى ولو كان ذلك سلطة الخليفة أو الدولة، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقد جمع سهل أتباعه في تنظيم حزبي مبدؤه الأعلى القرآن والسنة اللذان يتقدمان على الولاء لأي سلطة أخرى[١].

ومع أن المأمون قد نجح في القضاء على جميع الحركات في بغداد، وإعادة الأمن والاستقرار إليها بعد دخوله بغداد، في عام (٢٠٣-٢٠٤هـ،٨١٩-٨٢٠م)[٢] إلا أنه بدأ يستشعر نمو الحركة الدينية وقوة رموزها، وخاصة كبار العلماء والمفتين، أمثال أحمد ابن حنبل وغيره، من هنا نجد أن المأمون قد بدأ يضع برنامجاً للخليفة وللدولة يقوم على تبني مسألة القول بخلق القرآن، وامتحان العلماء بهذه المسألة، كرمز للإيمان بالدين، وللولاء للسلطان والدولة[٣].

وقد كان الهدفَ من وراء هذا الامتحان أمران رئيسان:

أولاً: إضعاف كتلة الفقهاء والمفتين وأهل الحديث، الذين كان لهم تأثير عميق على العامة، وأصبحت شعبيتهم تشكل قوة دينية وسياسية تنافس قوة الخلافة وسلطتها[٤].

ثانياً: إشغال الناس في بغداد، وغيرها من المدن، بالجدل الديني عن السياسة، مما يسهل على الخليفة قمع جميع الحركات المعارضة له[٥].

إن المحنة أو الامتحان الذي تعرض له العلماء والمفتون، وعلى رأسهم الإمام أحمد

---

(١) الطبري: تاريخ،ج٥،١٣٦-١٤٣؛ ابن كثير: البداية،ج١،ص٢٤٨؛المسعودي: مروج،ج٤،ص٢٩؛ ابن طيفور: تاريخ بغداد، ص٣٢؛ الكردي: نظام الوزراة ، ص١٨٩.
I.lapidus, The seperation of state.., IJMES, Vol.6,p.375-377.

(٢) الطبري: ج٥،ص١٤٨،١٥٠.

(٣) مصطفى: دولة بني العباس،ج٢،ص٩٥.

(٤) جدعان: المحنة،ص٢٩٧.

(٥) مصطفى: دولة بني العباس، ج٢، ص٩٠.

ابن حنبل، كان في الواقع امتداداً للصراع القائم بين الدولة، التي تحولت إلى ملك، والتي تحاول أن تجعل من نفسها سلطة شرعية سياسية، ومرجعية دينية في نفس الوقت، وبين الفقهاء الذين لم يطرحوا أنفسهم منافساً للسلطة في الإطار السياسي، ولكن بحكم موقعهم الديني المتميز، فإنهم كانوا يشكلون المنافس الحقيقي للمرجعية الشرعية، بل ويرفضون التسليم للسلطة بالمرجعية الشرعية، وإن اعترفوا لها على مضض بالشرعية السياسية.

لقد كانت محنة «القول بخلق القرآن» وإجبار العلماء والمفتين على الانصياع والإذعان لهذا الرأي؛ وسيلة سياسية استخدمها الخلفاء العباسيون: المأمون، والمعتصم، والواثق، لإخضاع الفقهاء الذين بدؤوا يشكلون قوة دينية تنازعهم السلطة باسم الدين والشرع وسيرة السلف الصالح، إنه استخدم قضية دينية جدلية لإعطاء صورة الصراع وكأنه ديني بحث، لإخفاء أبعاد القضية الأساسية؛ وهي الصراع السياسي الديني بين الخلافة والعلماء[1].

إن تبني المأمون، والدولة العباسية من بعده، رسمياً مبدأ القول «بخلق القرآن»، ومحاولة فرض هذا الرأي على الناس بالقوة، وامتحان المفتين والعلماء والقضاة، يعتبر لأول مرة في تاريخ الخلافة الإسلامية أن يتدخل الخليفة في أمر العقيدة هذا التدخل الأساسي العنيف، ولأول مرة يصدر أمر من الخليفة باعتناق مذهب ديني معين، واعتباره المذهب الرسمي للدولة، ومعاقبة كل من خالفه، إما بالفصل من الوظائف، كما حدث للقضاة، أو العقوبة والسجن، كما حدث للمفتين والعلماء، وقد كان الخليفة من قبل يكتفي بالإشراف على تطبيق أحكام الدين، فأصبح المأمون هو الفقيه والعالم المسؤول عن هداية الناس وتوجيهاتهم الدينية[2].

لقد بدأ المأمون برنامجه بامتحان الفقهاء والقضاة والمفتين في عام (٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، بإرسال الرسائل إلى واليه ببغداد وولاته الآخرين يأمرهم بامتحان قضاة الدولة والمحدثين

(١) جدعان: المحنة، ص١٣.

(٢) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص٤١٢.

والمفتين، بشأن عقيدتهم في القرآن[(١)] ، هذه الكتب والرسائل تبين بوضوح هدف المأمون الرئيس من الامتحان؛ وهو: بيان أن الدولة، ممثلة في الخليفة، هي المرجعية الدينية الوحيدة، ومحاولاً في نفس الوقت إظهار العلماء المعارضين وكأنهم أصحاب مطامع دنيوية سياسية، يستغلون مكانتهم العامة لتحقيق هذه المطامع[(٢)]، ونجد أن المأمون قد بدأ رسالته الأولى بالتأكيد على المرجعية الدينية للخليفة، فيقول في بداية رسالته: «فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم»[(٣)].

فهو جعل وظيفة الخليفة الرئيسة «الاجتهاد في إقامة دين الله»، وأن هذا الاجتهاد لا يقتصر على العلماء، بل هو قبل ذلك حق لأئمة المسلمين وخلفائهم، وبما أن المأمون ينتمي إلى «العباسيين» الذين هم من بيت النبوة، فإن هذه المرجعية الدينية تقوى وتتأكد، لأنها من «موارث النبوة»[(٤)].

ثم بعد ذلك ينتقل المأمون في رسالته إلى مهاجمة العلماء ممن لايوافقونه على رأيه، فيتهمهم بأنهم: «هم الذين جادلوا بالباطل، فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة»[(٥)]، وأن هؤلاء العلماء «من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله، والتقشف لغير دين الله، تزيناً بذلك وطلباً للرياسة والعدالة»[(٦)] ، ويقصد المأمون من تجريحه لهؤلاء العلماء والمفتين والمخالفين لرأيه؛ أن يفقدوا مصداقيتهم عند العامة، وبالتالي تضعف قوتهم ويسهل عليه إخضاعهم لسلطة الدولة. فهو يعتبر أن هؤلاء العلماء ممن

(١) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٨٦.
(٢) جدعان: المحنة، ص١٩١.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٨٦.
(٤) جدعان: المحنة، ص١٩٠.
(٥) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٨٧.
(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

جعلوا أنفسهم الممثل الشرعي للحق والدين، ونسبوا أنفسهم إلى «السنة»، وهم أصحاب مطامع دنيوية، وأنهم قد تجاوزوا حدودهم باتهامهم غيرهم «بالبدعة» و«الكفر»، فاستطال على الناس خطرهم، وأصبحوا ينصبون أنفسهم لإصدار الأحكام فيهم، وكأنهم أصحاب السلطة في المجتمع. فأصبح من الواجب على أمير المؤمنين أن يضع حدّاً لتجاوزاتهم، وأن يجعل الأمر في القضاء والإفتاء في يد العلماء الذين لا يستطيلون على الناس، ولا يتهمون الناس في دينهم، وممن يجعلون الخليفة والدولة المرجع في الحق والدين والجماعة والسنة[1]. وبالتالي فإن اختبار عقيدة هؤلاء العلماء والقضاء بالقول «بخلق القرآن» سوف يضع هؤلاء العلماء والمفتين والمخالفين لرأيه أمام أمرين لا ثالث لهما؛ وهو:

إما أنهم سوف يقرون بخطئهم ويعترفون بالقول «بخلق القرآن»، ويكون إقرارهم بمثابة انصياع للسلطة وانقياد تام لها، كما أنه في نفس الوقت سيعتبره العامة، الذين يشكلون القاعدة القوية لهؤلاء العلماء والمفتين؛ «سقوطاً» أخلاقياً وعقدياً واجتماعياً لهؤلاء الفقهاء، ويفقدون بالتالي مكانتهم ونفوذهم أمام العامة[2].

أو أن هؤلاء الفقهاء يرفضون فكرة «القول بخلق القرآن»، وبالتالي فإنهم يرفضون «السمع والطاعة» لأمير المؤمنين، ويُعتبرون خارجين على دين الجماعة، وهذا يعطي الحق لأمير المؤمنين بمعاقبتهم وسجنهم، وحتى قتلهم.

ومع أن كثيراً من الفقهاء والمفتين قد خضع لسلطة المأمون، وأجابوه بخلق القرآن «تقية» وخوفاً من تهديد المأمون وبطشه[3]، إلا أن أحمد ابن حنبل أدرك أن الهدف الأساسي من المحنة هو أن يسقط الفقهاء والمفتون من أعين العامة، ويصبحوا ممن لا

---

(١) جدعان: المحنة، ص١٩٠.

(٢) نفسه، ص١٩٢.

(٣) الطبري: تاريخ، ج٥، ص١٨٩-١٩٥؛ ابن الأثير: الكامل، ج٥، ص٢٢٢-٢٢٦؛ البغدادي: تاريخ، ج٣، ص٣٢٣.

=

يوثق بدينه ورئاسته[1]، وأن الإجابة على طلب المأمون تجعل من سلطة الخليفة سلطة متناهية لا حدود لها، فهو يرى أن سلطة الخليفة تكمن في إدارة الدولة، وأن سلطة العلماء والمفتين وواجبهم هو «حفظ الشريعة» من تلاعب الخلفاء والسلاطين[2]، وكان يقول عن العلماء السبعة[3] الذين هم أول من أجابوا المأمون إلى طلبه خوفاً من بطشه: لو كانوا صبروا وقاموا لله، لكان انقطع الأمر، ولخافهم، ولكن لما أجابوا، وهم أهم العلماء وقدوتهم، اجترأ على غيرهم[4].

وبرز اسم الإمام أحمد على رأس الفقهاء المعارضين لفكرة خلق القرآن، وتدخل الخليفة في أمور الدين والعقيدة، مما جعل المأمون يعتبره أشد معارضيه، فأمر بإرساله إليه في طرطوس، وكان يصف ابن حنبل بالجهل في الدين[5] ، وتوفي المأمون قبل أن يصل إليه الإمام أحمد، ولكن المأمون كان قد أوصى الخليفة من بعده المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ) بالاستمرار في المحنة، واختبار العلماء، فتعرض الإمام أحمد ابن حنبل للسجن والضرب لمدة سنتين ونصف، وهو ثابت على رأيه، رافضاً الإذعان لفكرة القول «بخلق القرآن»[6] ، ثم أطلق سراحه بعد أن يئس المعتصم من تغير موقفه، وظل في معزل عن الخلافة وتحت أعينها في بقية أيام المعتصم وخلافة الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ)، ومع ذلك فقد استمر في إعطاء دروسه وفتاويه، وازداد شهرة ومكانة، وزادت ثقة الناس

---

(١) جدعان: المحنة، ص٢٨٠.

(٢) الدومي: أحمد بن حنبل، ص١١٥.

(٣) هم: محمد بن سعد، كاتب الواقدي، وأبو مسلم، ويحيى ين معين، وزهير بن حرب، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي. انظر: الطبري، ج٥، ص١٨٨.

(٤) حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد، ص٣٤.

(٥) الطبري: ج٥، ص١٩٣؛ ابن الجوزي: المناقب، ص٢٧.

(٦) الطبري، ج٥، ص١٩٣؛ ابن العماد: شذرات، ج٢، ص٤٥؛ حنبل بن إسحاق بن حنبل: ذكر محنة الإمام أحمد، ص٣٤-٧٢؛ ابن الجوزي: المناقب، ص٢٥٩-٢٦٠؛ المسعودي: مروج، ج٤، ص٣٤٩.

به، حتى أصبح فقيه عصره، والمرجعية الأولى في الإفتاء في بغداد.

ولكن الواثق لم يعجب بهذا الأمر، فمنع الإمام من الاجتماع بالناس وأمره بالمكوث في بيته، فيما يشبه العزلة القسرية[١]، ولقد اشتدت المحنة أيام الواثق حتى قام بعض فقهاء بغداد يستشيرون الإمام أحمد في الثورة والخروج على الواثق، فرفض ذلك، ونصحهم بالإنكار بالقول، ولا يعرِّضون أنفسهم للقتل والهزيمة، وينصحهم بالصبر؛ لأن الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ تؤيد هذا المنهج[٢]؛ وهو الإنكار القولي ثم القلبي، مع مقاطعة السلطة، وعدم الخضوع لها، ولكن يجب الصبر على الابتلاء، وعدم اللجوء إلى القوة لتحقيق الإصلاح وتغيير المنكر.

لم يكن الإمام أحمد ابن حنبل الوحيد الذي ثبت من المفتين والفقهاء على رأيه، بل إن هناك من دفع حياته ثمناً لموقفه الصامد ضد بطش السلطة واستبدادها، مثل نعيم بن حماد الذي قُتل سنة ٢٢٩هـ وهو في السجن[٣]، وكذلك الفقيه المفتي البويطي تلميذ الشافعي، وإمام الإفتاء في مصر من بعده، والذي حُمل من مصر إلى بغداد وامتحن بقول خلق القرآن، فامتنع، فسجن ببغداد وظل في السجن طيلة فترة خلافة المعتصم والواثق، حتى توفي في السجن بقيوده سنة ٢٣٢هـ[٤]، وكان يقول والله لأموتن في حديدي هذا حتى يأتي بعدي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم[٥].

ولما تولى المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ) الخلافة بعد الواثق، أوقف الامتحان، ومنع الناس من القول بخلق القرآن والجدل فيه، وأظهر ميله وتعاطفه للفقهاء والعلماء وعلى

(١) حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٧٢-٧٣.
(٢) نفس المرجع، ص٧١-٧٢.
(٣) ابن سعد: طبقات، ج٧، ص٥١٩؛ الذهبي: سير، ج١، ص٥٩٥، ٦١٢؛ الخطيب البغدادي: تاريخ، ج١٣، ص٣١٣-٣١٤.
(٤) ابن الجوزي: مناقب، ص٣٩٨.
(٥) نفس المرجع.

رأسهم الإمام أحمد ابن حنبل[١] .

وعاد أحمد ابن حنبل في عهد المتوكل إلى الإفتاء والتدريس، وذهبت عن الأمة دولة المحنة.

وقد اتهم الإمام أحمد في عهد المتوكل بأنه قد خبأ أحد قادة العلويين في بيته، وأنه ينوي أن يبايع له، ولكن الإمام أحمد رفض مثل هذا الاتهام، مؤكداً موقفه من أنه يرى وجوب السمع والطاعة، وأن بيعة المتوكل لازمة له، ولا يمكن أن يغدر به[٢]. ثم أدرك المتوكل خطأه، ويحاول أن ينال رضا الإمام أحمد عنه، وفي نفس الوقت يشعر العامة بأنه في صف العلماء والفقهاء من أهل السنة، فيرسل إلى الإمام أحمد يطلب منه أن يقدم عليه ويكون من مستشاريه وأهل خاصته، والإمام يمتنع، ويطلب من الخليفة إعفاءه، ولكن المتوكل يلح في طلبه، فيقدم الإمام احمد إلى دار الخلافة، ويمكث بها، ويأمر له الخليفة بمرتبة من أعلى المراتب[٣] ، وهو كاره لهذه العلاقة الجديدة من القرب من السلطة، والخوف من الاحتواء، حتى إنه اعتبر هذه العلاقة محنة جديدة، فكان يقول: لقد تفكرت في أمري، فقلت: هذه محنتان مرت بي؛ امتحنت بالدين رأيي في القرآن، وهذه محنة الدنيا[٤]. واشتدت أزمة الإمام أحمد نتيجة هذه العلاقة الجديدة، فكان يكره الأكل والشرب، فاعتلّت صحته، وكان كثير الإلحاح في طلبه أن يسمح له الخليفة بالرجوع إلى أهله، فاضطر الخليفة إلى السماح له بالعودة إلى أهله وداره في بغداد، فيعود الإمام إلى داره، ويبقى بعيداً عن الخليفة واحتواء السلطة، يجيب في المسائل

---

(١) الطبري، ج٥،ص٣١٤؛ المسعودي: مروج، ج٤،ص٨٦؛ حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٧٣؛ حسن: تاريخ الإسلام، ج٣،ص١٠.

(٢) حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٧٥-٧٦.

(٣) ابن الجوزي: مناقب، ص٣٨٠؛ حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٨٦-٨٩؛ صقر: مطلع العصر العباسي، ص٢٠٨.

(٤) صالح بن حنبل: سيرة الإمام أحمد،ص١١٣.

والفتيا، بالرغم من مرضه، حتى توفي في عام ٢٣١هـ[(١)].

إن موقف الإمام أحمد ابن حنبل من السلطة العباسية أثناء المحنة قد جسد موقف تلك الفئة من الفقهاء التي ترى وجوب الموازنة بين قول الحق، المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وبين مبدأ وحدة الجماعة، والتسليم بشرعية الخلافة، من منطق الضرورة، وبالتالي عدم الخروج على السلطان، وهو امتداد طبيعي لموقف رواد مدرسة أهل المدينة، كعبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب، وهو الموقف الذي يتميز به مفتو وفقهاء أهل الحديث.

ويعتبر موقف الإمام أحمد ابن حنبل من السلطة العباسية موقفاً وسطاً بين إمامين سبقاه، هما الإمام أبو حنيفة والإمام مالك؛ فأبو حنيفة مع شدة نقده للسلطة العباسية فإنه أيضاً قد ناصر العلويين الثائرين عليهم، وجاءت فتاويه تحض الناس على معاونة هؤلاء الثوار، ولم يقبل الهدايا أو العطاء من خلفاء بني أمية أو بني العباس؛ ومالك كان لا يرى جواز الخروج، ولا يحرض عليه، ويوطد علاقته مع الخلفاء بهدف إصلاحهم، ويقبل عطاءهم[(٢)].

أما الإمام أحمد فلم يَدْعُ إلى الثورة على العباسيين، ولم يحرض عليهم، ولكنه في نفس الوقت لم يقبل عطاءهم، وكان يكره القرب من السلطان، ويحرص أشد الحرص على بقاء مرجعية الإفتاء والفقه والحديث في معزل عن تأثير السلطة السياسية.

ويذهب جدعان إلى أن الإمام أحمد لم يكن ذلك الفقيه المطيع للسلطان الذي يحرص على الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، بل إنه كان في حالة عصيان مستمر للدولة العباسية، وأنه كان يمثل المقاومة التي لم تقف عند حد «المصابرة»، وإنما تعدتها إلى نصرة ثورة «أحمد بن نصر الخزاعي»، وإلى التحالف مع الدعاة المناهضين للدولة

---

(٢) حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٩٢. أبو زهرة: ابن حنبل، ص٩٨.
(٣) جدعان: المحنة، ص٢٨١.

العباسية[1]، بل ويذهب إلى أنه من المحتمل أن يكون الإمام أحمد أحد الأطراف المدبرين لمؤامرة على لخلافة العباسية[2].

وفي الواقع أن الوقائع التاريخية ومنهج الإمام أحمد وموقفه من الخلافة الإسلامية بشكل عام؛ لا تؤيد ما ذهب إليه د. جدعان، من أن الإمام أحمد كان يتآمر على الخلافة العباسية، فمنهج الإمام أحمد هو منهج أهل الحديث، بل هو أحد أئمة أئمتهم، وهم يقفون عند النصوص ويلتزمون بها، ومن قوله في عقيدة أهل السنة والجماعة ومنهجهم: «السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين؛ البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين»[3]، ويضيف قائلاً: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة، بأي وجه كان، بالرضا وبالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله»[4].

والإمام أحمد هو الذي كان يستشهد بأحاديث الرسول ﷺ، التي تدعو إلى الصبر وعدم الخروج على الإمام، في أيام الواثق، وقد وردت هذه الأحاديث في «مسند الإمام أحمد» ومنها قوله ﷺ: «أطيعوا أئمتكم»[5].

ولكنه يعتبر هذه الطاعة بحدود الالتزام بالكتاب والسنة، لقول الرسول ﷺ: «لا طاعة لمن لم يطع الله عز وجل»[6].

وقال لمن سأله في الخروج على الواثق: لا، هذا خلاف الأحاديث التي أمرنا فيها بالصبر»[7].

---

(١) جدعان: المحنة، ص٢٨١.
(٢) المرجع السابق، ص٢٨٦، ٢٩٨.
(٣) ابن الجوزي: المناقب، ص١٧٦.
(٤) نفس المرجع.
(٥) أحمد بن حنبل: المسند، ج٢، ص٩٣.
(٦) أحمد بن حنبل: المسند، ج٣، ص٢٩٣.
(٧) حنبل بن إسحاق: ذكر محنة الإمام، ص٧٢.

ولم تكن فقط الأحاديث هي وحدها التي تقيد التزام الإمام أحمد بالولاء السياسي للسلطة العباسية، وعدم الخروج عليها، بل أيضاً وعيه بالأحداث السياسية المحيطة بالدولة، ومن أهمها أن الثورة من قِبَل المفتين والفقهاء والمحدثين ومعهم عامة أهل السنة والجماعة، سوف تؤدي إلى واحد من أمرين؛ إما انتصار الحكم العباسي، ومن ثم سوف يدفع أهل السنة والجماعة، وعلى رأسهم الفقهاء والمفتون؛ ثمن هذا الانتصار، والذي قد يؤدي إلى ازدياد قوة المعتزلة؛ أو أنه، في حالة انتصار الفقهاء والمفتين، ومعهم العامة من أهل السنة والجماعة؛ فإنهم لن يتمكنوا من فرض سيطرتهم التامة على البلاد، وأن هذه الثورة لا محالة سوف تؤدي إلى إضعاف الدولة الإسلامية والمذهب السني، وتعطي الفرصة وتقوي الحركات الشعوبية المرتبطة فكرياً بالزندقة؛ كثورة بابك الخرّمي والإفشين، والتي كانت تطمح إلى الاستقلال والخروج عن الإسلام والدولة العباسية معاً[1].

وقد كانت نظرة الإمام أحمد صائبة، فقد عاد الخليفة المتوكل عن القول «بخلق القرآن»، وتراجع الفكر المعتزلي، ورسخت وثبتت قوة المفتين والفقهاء من أهل السنة، ولعل السبب الرئيس في رجوع المتوكل هو صمود القيادات الدينية السنية من الفقهاء والمفتين والمحدثين بقيادة الإمام أحمد، ورفض عامة الناس لأفكار المعتزلة، ولمبدأ القول بخلق القرآن، مما اضطر المتوكل إلى أن يفضل الانفصال عن الفكر المعتزلي، خشية أن ينفصل عن الناس[2].

لقد رفض الإمام أحمد طاعة ولي الأمر من الخلفاء العباسيين اتجاههم نحو «دولنة» الإسلام السني سياسياً، وجعل أمور الدين وقضاياه من أعمال الدولة، وفي إطار

(١) انظر: الطبري: تاريخ، ج٥، ص٢١٠،٢١٦؛ اليعقوبي: تاريخ، ج٣، ص١٨٩-١٩٠؛ ابن الأثير: الكامل، ج٥، ص١٨٤؛ المسعودي: مروج، ج٢، ص٢٥٤؛ قدوة: الشعوبية: ص١٥٠.
(٢) مصطفى: دولة بني العباس، ج٢، ص١٠٠.

توجيهاتها ورغباتها ومصالحها؛ لأنه «لا طِاعة لمخلوق في معصية الخالق»، ولكن في نفس الوقت يصر على الحفاظ على وحدة الكيان السياسي للأمة الإسلامية. وقد أدى صمود الإمام أحمد إلى ظهور فئة المفتين من الفقهاء من أهل السنة، كفئة مستقلة ومرجعية دينية تمثل الجماعة الإسلامية مبدأها الأعلى، الطاعة للقرآن والسنة، وليس الإمام أو الخليفة، فالإمام لا يصح أن يطاع إذا خالف الكتاب والسنة. والجماعة الإسلامية يقودها القرآن والسنة في أمور دينها، وليس توجيهات الخليفة أو أوامر السلطة. والمجتهدون من العلماء هم المسؤولون عن «حفظ الشريعة»، وتفسير تعاليم القرآن والسنة، والاهتمام بتطبيقاتها، وعلى ذلك فإن من واجب السلطة السياسية، متمثلة في الخليفة، أن تقوم بتنفيذ آراء جمهور العلماء، والالتزام بأحكام الشريعة دون تدخل في تحديد مضامينها؛ لأن ذلك ليس في حدود صلاحية الخليفة السياسية(١).

(١) Lapidus, The separation of state, IJMES, Vol, 6,pp. 282-283,1975.

موقف الإمامين أبي يوسف والشيباني من الحكم العباسي

أولا: القاضي أبو يوسف (١١٣هـ-١٨٢هـ):

يعتبر أبو يوسف من أهم الفقهاء في العصر العباسي الأول، والذين عملوا على تحقيق التوازن المطلوب بين تحقيق الإصلاح عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين المحافظة على وحدة الجماعة -الكيان السياسي للدولة الإسلامية-، وذلك من خلال عمله مع السلطة في منصب القضاء، والذي رأى أنه عن طريق هذا المنصب يمكن إحداث الإصلاح المطلوب.

ومع أن أبا يوسف كان أشهر تلاميذ الإمام أبي حنيفة وأشهر الفقهاء من بعده، وكان له الأثر الكبير في انتشار المذهب الحنفي، إلا أنه لم يتبع أسلوب أستاذه أبي حنيفة في معارضته القوية للحكم العباسي، ورفضه الصارم لقبول منصب القضاء، أو العمل للدولة[١] ، فلم يكد يمضي عقدان من السنين على وفاة إمام المذهب حتى كان أبو يوسف يلي قضاء بغداد، ثم يقوم الرشيد بعد ذلك بتعيينه قاضياً للقضاة، فكان أول من تولى هذا المنصب المستحدث، وبقي فيه حتى توفي عام (١٨٢هـ)[٢] .

ومع أن السلطة العباسية، منذ أيام أبي جعفر المنصور، كانت تحاول احتواء المفتين والفقهاء والضغط عليهم لإعطائهم الصبغة الشرعية لتصرفات السلطة، حتى وإن خالفت في الواقع تعاليم الإسلام؛ إلا أن القاضي أبا يوسف كان أشهر من وقف بقوة ضد هذا الاتجاه، من خلال علاقتة القوية بالخليفة هارون الرشيد من خلال منصبه كقاضي القضاة، وقد بين في مقدمة كتابه «الخراج» أن تصرفات السلطة يجب أن تكون موافقة لما

(١) السيد: الفقه والفقهاء، في الاجتهاد، ع٣، ص١٣١، ١٩٨٩م.
(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٥، ص٤٢٢-٤٢٣؛ ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص٣٣٠؛ الذهبي: سير، ج٨، ص٤٧٢.

جاء في القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين، وضرب بسيرة عمر بن عبد العزيز كمثل للخليفة العادل[1]. وقد حرص في هذه المقدمة على بيان عظم مسؤولية الخليفة هارون الرشيد، ويدعوه فيها إلى تحقيق العدل، وأنه إنما يستمد شرعيته من خلال تمسكه بتعاليم الإسلام؛ يقول أبو يوسف: «إن الله قد ولاك أمر المسلمين، ولن يثبت الحكم إذا أسس على غير التقوى، فإن الله يأتيه من القواعد فيهده على من بناه وأعان عليه، فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الرعية»[2]، فهو يبين له أن الانحراف عن تعاليم الإسلام، ومن أهمها تحقيق العدل ورفع الظلم والجور عن الرعية؛ هو سبب لضياع الملك وزواله. ثم بين أن ليس أحب إلى الله من الإصلاح، ولا أبغض إليه من الفساد والظلم[3]، ويحثه على رد الحقوق إلى أهلها، والاستعانة بتولية أهل الثقة وأهل الخير، لتحقيق العدل ورفع الظلم والجور عن الأمة[4].

لم يكن أبو يوسف في علاقته مع الرشيد، سواء في واقع عمله أو في كتابه «الخراج» ذلك الفقيه التابع، أو ذاك المفتي الضعيف، الذي ينظر إلى غرض الخليفة المستفتي ويحاول أن تكون فتواه متطابقة لرغبة الخليفة، بل كان ذلك المفتي الناصح، الذي عرف واقع الأمة، سواء الواقع الاجتماعي أو الواقع السياسي، وعرف ما تعانيه طبقات المجتمع المختلفة؛ من جور وظلم، وخاصة في حياتها الاقتصادية، نتيجة لسوء وظلم السياسات المالية المتعلقة بالخراج والجزية وغيرها، وقام بتنبيه الخليفة إلى ذلك الظلم، وحثه على استبدال ولاة الخراج والظلمة، مطالباً الخليفة بإجراء العدالة، ورفع الظلم عن الناس[5].

---

(١) أبو يوسف: الخراج، ص٣١-٥٥.

(٢) أبو يوسف: الخراج، ص٣٢.

(٣) أبو يوسف: الخراج، ص٣٥.

(٤) نفس المرجع، ص٣٥.

(٥) الخضري بك: الدولة العباسية، ص١٣٩.

لقد كان هم القاضي أبي يوسف هو تحقيق العدل بمعناه الشامل، وكان يرى أن المتغيرات الاجتماعية والفكرية والسياسية التي مرت بالمجتمع الإسلامي، قد جعلت من أولويات الفقيه أن يقوم بتحقيق الإصلاح الاجتماعي، ورفع الظلم عن الأمة، وكان يدرك بأن نظام الحكم الوراثي قد أصبح مألوفاً لدى جميع طبقات المجتمع، وأن إعادة المطالبة بتحقيق «الشورى» نوع من ضرب الخيال، وخاصة أن الدولة العباسية قد أرست قواعد الحكم، ولم يعد هناك من ينافسهم السلطة تحت مسمى الشورى وتحقيق الإصلاح السياسي، بل كانت هناك ثورات وحركات مختلفة ومتباينة الاتجاهات ومتعددة الأغراض، لا يلبث إلا أن تقضي عليها الدولة العباسية القوية.

لذلك كان أسلوب أبي يوسف في تحقيق الإصلاح يبتعد عن مناقشة شرعية السلطة، بل يعتبر أن السلطة العباسية سلطة شرعية، ويرى أنه من خلال العمل في هذه السلطة يمكن التأثير في الخليفة؛ لأنه هو القادر على تحقيق الإصلاح.

واعتبر أن واجب الفقهاء هو مناصحة السلطان، وحثه على تحقيق العدل بين الرعية، ورأى بعد أن طلب منه الخليفة هارون الرشيد وضع كتاب الخراج[١] ؛ أن هذه أهم فرصة يمكن من خلالها وضع مرجع إصلاحي للسياسات المالية العادلة.

وكان يحث على سيادة العدل والإنصاف بين الرعية، وينصح الخليفة باتباع هذه السياسة، حتى يكون ذلك أدعى إلى استقرار الأمن، ورجوع الثقة بالخليفة، وحب الناس له[٢].

وكان يدعو إلى احترام الملكية الخاصة للمواطنين، حيث يقول: «ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف»[٣] ، وهو بهذا القول يقيد سلطة الخليفة،

---

(١) الجنيدل: مناهج الباحثين، ج٢، ص١٣٥ .
(٢) أبو يوسف: الخراج، ص١٢٠، ١٢١ .
(٣) نفس المرجع، ص٧١.

ويحدُّ من تجاوزات السلطة، ويمنع تجاوزاتها على ممتلكات المواطنين بغير حق.

ويشترط أبو يوسف في توظيف عمال الخراج، الذين يتولون مهمة جباية الخراج، أن يكونوا من أهل الصلاح والدين والأمانة؛ لأن العمال والولاة إن لم يكونوا أمناء ثقاة فإنهم لا يؤتَمنون على الأموال[1].

وأبو يوسف مع علمه باحترام الخليفة الرشيد لآرائه وفتاويه، إلا أنه يجمع فيها بين النتائج الأخروية والدنيوية التي تنتج عن اتباع السياسات المالية العادلة، فبالإضافة إلى تحقيق مرضاة الله سبحانه وتعالى، أيضاً في تحقيق العدل زيادة الخراج وموارد الدولة المالية الأخرى، بينما ينتج العكس من خلال السياسات المالية الظالمة[2].

إن هذه العلاقة مع السلطة لم تؤثر في نظرة أبي يوسف لحقوق الجماعة، ومع أنه يرى أن طاعة الخليفة تعتبر واجباً دينياً، إلا أنه يصر على أن يقوم العلماء بدورهم في وعظ الخليفة ونصحه، ولم يقدم التنازلات التي قدمها بعض المتأخرين من الفقهاء الأحناف؛ كالطرسوسي في تكريس مفهوم «السلطة المطلقة» و«الطاعة التامة» في المجتمع الإسلامي[3].

ثانيا: محمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ):

يعتبر الإمام الشيباني واحداً من أهم أعلام الفقه الحنفي ومؤسسيه، والذين عاصروا الخلافة العباسية في عصر قوتها، وشاهد الأحداث السياسية والمتغيرات الاجتماعية في ذلك العصر، والإمام الشيباني تتلمذ في حلقة شيخه أبي حنيفة ثم أبي يوسف[4] ، ولم

---

(١) نفس المرجع، ص١١٥.

(٢) نفس المرجع، ص١٢.

(٣) رضوان السيد: الأحناف والدولة، في الاجتهاد، ع٣، ١٩٨٩م، ص١٣٧.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٣٢٤-٣٢٥؛ ابن سعد: الطبقات، ج٧، ص٧٨-٧٩؛ السرخسي: المبسوط، ج٢، ص٩٦.

يمنعه ذلك من تلقي العلم من أئمة الإفتاء والفقه في عصره، فقد رحل إلى الحجاز وقابل الإمام مالك، وتتلمذ على يديه، ومكث عنده ثلاث سنين[١].

ومن أهم شيوخه وأساتذته: سفيان الثوري وسفيان بن عينية والإمام الأوزاعي وعبد الله ابن المبارك[٢]، مما كان له أعظم الأثر في سعة علمه، وتأثره بمواقف هؤلاء العلماء.

وقد جلس الإمام الشيباني للإفتاء والتدريس في الكوفة، مبتعداً عن الأحداث السياسية ومركز السلطة، وكان يركز في عمله على التدريس والتأليف، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد، وأصبح المرجع الأول في الإفتاء فيها[٣]، ومع وجوده في عاصمة الخلافة إلا أنه كان يحرص على عدم الاختلاط بالخليفة أو برجال السلطان، متأثراً بمواقف أستاذه الأول أبي حنيفة، وإن لم يكن ينتقد سياسة العباسيين في دروسه، بل كان يفضل الحياد والتكلم والإفتاء فيما لا علاقة له بالسياسة وشؤون الحكم.

وحرص الإمام الشيباني على البعد عن الحكام؛ لأنه يدرك أن المسؤولية الملقاة على عاتقه هي المحافظة على الدين، مع القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأمور قد تتأثر بقرب المفتي أو الفقيه من السلطة ورجالها، ومع شدة حرصه على هذا الأمر إلا أن الخليفة هارون الرشيد طلب منه أن يتولى قضاء مدينة الرقة، وانزعج الإمام الشيباني لهذا الأمر، وحزن أشد الحزن، وحاول أن يرفض قبول هذا المنصب، إلا أن إصرار الخليفة وتهديده له جعله يقبل تولي منصب القضاء في الرقة[٤]، والواقع أن الذي رشح الإمام الشيباني لهذا المنصب كان أستاذه وصاحبه القاضي أبا يوسف[٥]؛

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج٢، ص١٧٤؛ الدسوقي: الإمام الشيباني، ص١١٢.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب، ج١، ص٢٤٧؛ الدسوقي: الإمام الشيباني، ص١١٢-١١٥.

(٣) الثعالبي الحجوي: الفكر السامي، ج٢، ص٢٠٨.

(٤) الذهبي: مناقب الإمام أبي حنيفة، ص٥٥؛ ابن سعد: الطبقات، ج١، ص٢٧٨؛ البغدادي: تاريخ بغداد، ج٢، ص١٧٢.

(٥) الكوثري: بلوغ الأماني، ص٣٧؛ الشيخ: الإمام الشيباني، ص٤٣.

لأنه كان حريصاً على دعم المؤسسة الدينية في العهد العباسي بالمفتين والعلماء الثقاة، الذين يقدرون على تحمل المسؤولية، والعمل على تحقيق الإصلاح من خلال هذه المؤسسة المهمة.

ومن خلال منصب قاضي الرقة بدأ الإمام الشيباني يحقق العدالة، فكان نموذجاً صادقاً للعدل والإخلاص، لا يخشى قول الحق، وكان لا بد أن يؤدي به ذلك الأمر إلى أن يواجه السلطة، فقد كان الخليفة هارون الرشيد قد كتب أماناً ليحيى بن عبد الله بن الحسن، قائد العلويين في عهد الرشيد، وعندما قدم إلى بغداد قام الرشيد بحبسه في داره، واستفتى المفتين والفقهاء في جواز نقض أمانه ليحيى، فطلب من محمد بن الحسن الشيباني، وابن زياد، وأبي البحتري، وقاضي القضاة وهب بن وهب بعد وفاة أبي يوسف؛ أن يفتوه في ذلك الأمر، وكان الخليفة يرغب أن يفتوه بجواز نقض الأمان، فقام محمد بن الحسن الشيباني واعترض على رأي الخليفة، وقال له: هذا أمان مؤكد، لا يحل لك نقضه، ولا يجوز لك أن تسجن أو تقتل يحيى بن عبد الله. أما أبو البحتري فقد أجاب الخليفة بما يحب؛ فقال: هذا رجل سوء وخائن فلا أمان له. فقتل الرشيد يحيى، ونقض الأمان، ولم يأخذ بقول الإمام الشيباني[١]، بل اعتبر فتواه وقوله تحدياً لأرادة ورغبة الخليفة، وتجاوزاً لسلطات القاضي والفقيه، فأمر بعزله ومنعه من الإفتاء، واتهمه بمناصرة العلويين[٢]، ولم يحزن الإمام الشيباني لترك القضاء، ولكنه تألم كثيراً لمنعه من الإفتاء، وأحس أن ذلك تدخلاً من الدولة في أمور الدين، ومع ذلك امتثل لأمر السلطة، وامتنع عن التدريس والإفتاء، ثم توسطت زوجة الرشيد زبيدة عند الرشيد في أن يسمح له بالإفتاء والتدريس، فسمح له، وعاد إلى دروسه وفتاوية في مسجد بغداد[٣].

(١) الكوثري: بلوغ الأماني، ص٤٠-٤١؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٦١٩.
(٢) الكوثري: بلوغ الأماني، ص٤١.
(٣) الدسوقي: الإمام الشيباني، ص٨٨.

والواقع أن الرشيد، مع غضبه على الإمام الشيباني، إلا أنه كان يقدّره ويحترمه، ويدرك مقامه بين معاصريه من الفقهاء، حتى أصبح أهم فقهاء عصره في بغداد، بعد وفاة أبي يوسف، ونظراً لهذه المكانة الكبيرة للمفتي الفقيه الشيباني، فقد عرض عليه الرشيد أن يوليه منصب قاضي القضاة، فقبل الإمام، وأصبح قاضي القضاة في عام (١٨٧هـ)، حتى توفي عام (١٨٩هـ).

ويلاحظ أن الإمام لم يعترض أو يتردد على تولية منصب قاضي القضاة، كما حصل عندما عرض عليه منصب قاضي الرقة، وذلك يرجع إلى سببين:

أولا: أن هذا العرض من الخليفة كان فيه نوع من الاعتذار للفقيه الإمام الشيباني، وهذا في حد ذاته يدل على حرص الخليفة على المحافظة على مكانة العلماء، ويدل على أن عنده رغبة في تحقيق الإصلاح والعدالة، وهذا الأمر يجب أن يقابل بالتقدير والامتنان.

ثانياً: لقد وجد فيها الإمام الشيباني فرصة كبيرة لتحقيق الإصلاح في المؤسسة السياسة، وإكمال ما بدأه أبو يوسف، وخاصة أن منصب قاضي القضاة له علاقة كبيرة بالخليفة.

ومع قبوله لهذا المنصب إلا أنه حافظ على التوازن المطلوب بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، وبين تحقيق العدالة والحد من رغبات وتجاوزات الخلافة. يدل على ذلك الأمر موقفه من الرشيد، حين طلب الرشيد رأيه في نقض الصلح مع قبيلة تغلب، وهي قبيلة عربية لم تدخل في الإسلام، وفي زمن الخليفة عمر بن الخطاب طلب منهم عمر أن يدفعوا الجزية، فنفروا من كلمة الجزية، وقبلوا ما عرضه عليهم بأن يأخذ منهم الجزية تحت مسمى الصدقات، وكان هذا لوناً من السياسة الشرعية التي تكفل حقوق الأمة والمواطنين من غير المسلمين، وعقد معهم الخليفة عمر بن الخطاب صلحاً، واشترط عليهم فيه ألا يمنعوا أبناءهم من الإسلام[1].

---

(١) أولويات الفاروق السياسية، ص١٢٩.

وظلت هذه القبيلة تتمتع بهذا الصلح، مع عدم تنفيذها لكل ما اشترطه عليهم، وكان فيهم من يعاون الروم خفية ضد الخلافة العباسية، فرغب الرشيد في نقض صلح بني تغلب، وسأل قاضي القضاة الشيباني أن يفتيه في هذا الأمر، فقال الرشيد: إن عمر بن الخطاب صالح بني تغلب على أن لا ينصِّروا أولادهم، وقد نصَّروا أبناءهم، وحلت بذلك دماؤهم، فما ترى؟ قال محمد بن الحسن: إن عمر أمرهم بذلك، وقد نصَّروا أولاهم بعد عمر، واحتمل ذلك عثمان وابن عمك، وكان من العلم بما لا يخفى عليك، وجرت بذلك جميع العهود، فهذا صلح من الخلفاء بعد عمر، ولا يجوز لك نقضه، وقد بينت لك رأيي، ورأيك أعلى وأقوم. فقال الخليفة: رأيك خير، وسنجريه إن شاء الله[1].

وهذا الموقف يبين لنا مدى علم وفقه الإمام الشيباني، كما يبين لنا خبرته في مخاطبة الحكام، والوصول إلى العدل بأسلوب يقوم على بيان الحق واحترام الذات، مع المحافظة على تهذيب العبارة مع ولي الأمر، مما يؤدي إلى أن يخضع السلطان للحق، ويحترم الفقيه ورأيه، حتى وإن خالفت فتواه هوى الحاكم ورغبته.

فالإمام قد حرص في مخاطبته للخليفة على تذكيره بأن الصلح سار عليه الخلفاء من بعد عمر، وحرص على ذكر الخليفة علي بن أبي طالب ووصفه «بابن عم الخليفة»، وهذه صفة يحبها العباسيون؛ لأن فيها إشارة إلى صلتهم بالرسول ﷺ، وهي صفة تفرض عليهم التمسك بكل ما جاء به الرسول ﷺ، والانصياع لأوامره، وإلا فقدت هذه الصلة قدسيتها ودورها في دعم الخلافة العباسية.

وبعد أن بين الإمام الشيباني رأيه في نقض الصلح، وأنه لا يجوز، يختم حديثه قائلا: «وقد بينت لك رأيي، ورأيك أعلى وأقوم»، أي أنه يجعل الأمر في النهاية إلى الخليفة، وفي هذا القول مجاملة طيبة، وتأكيد من الفقيه لمكانة الخليفة وسلطته،

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن، ج٣،ص٩٥؛ البغدادي: تاريخ، ج٣،ص١٧٣-١٧٤.

وشرعيته، مما يسهل على الخليفة أن يقبل الفتوى؛ لأنها، حتى وإن خالف هواه، إلا أنه يعتبر أنها صادرة من كونه أمير المؤمنين، وصاحب المرجعية الأعلى في البلاد.

ومع أن بقاء الإمام الشيباني في منصب قاضي القضاة كان لفترة قصيرة، إلا أن علاقته بالخليفة الرشيد قد توطدت خلالها، واتسمت بالاحترام المتبادل بين الاثنين، والإخلاص من غير نفاق أو رياء، والحكمة واللين في المعاملة، دون خضوع أو إذلال، كما اتسمت بالمناصحة وقول الحق، من غير تجريح أو تقريع.

وكان الإمام الشيباني يحرص على الحفاظ على مكانة العالم المفتي، وأن يراهم الخلفاء أهلاً لتلك المكانة، فكان لا يقوم أو ينحني للخليفة، وعندما سأله الرشيد عن ذلك قال له: لقد جعلتني من طبقة القضاة وأهل العلم، فكرهت أن أنزل إلى طبقة الخدم[1].

(١) الجصاص: أحكام القرآن، ج٣، ص٩٥؛ الشيخ: الإمام الشيباني، ص٢١.





الفصل الثالث

وسائل وأساليب المواجهة بين السلطات السياسية والفقهاء



وسائل وأساليب المواجهة
بين السلطات السياسية والفقهاء

المقدمة:

كانت العلاقة بين السلطات السياسية والفقهاء خلال العهدين الأموي والعباسي تشكل مسألة مهمة بالنسبة للمجتمع الإسلامي، وتحديد موقفه من السلطات السياسية من جهة، ومدى ارتباطه وثقته بالفقهاء وعلماء الشريعة والذين يمثلون تطلعاته ويعبرون عن خفايا أفكاره من جهة أخرى.

ونظراً لتلك المكانة الرفيعة للفقهاء في نفوس الناس، لم يقتصر الطرح السياسي في العهدين الأموي والعباسي على الفكر السياسي للدولة، والذي ينتهج سياسة الرضا بالأمر الواقع، وتبرير سياسة الحكام، بل كان لزاماً على الفقهاء أن يخوضوا الساحة السياسية، والتي سعت السلطة إلى حصرها وتضييق نطاقها تقعيداً وتنفيذاً على كتّابها وموظفيها ممن يتسمون بالولاء المطلق.

لم يكن الفقهاء راضين عن احتكار الخليفة وبطانته للخطاب السياسي، ونتيجة لجهودهم لم تعد مسألة السلطة ومناقشة سياساتها منطقة محرمة لا يجوز الخوض فيها أو مناقشتها[1]، بل أصبحت مناقشة شرعية السلطة وحدود الطاعة لولي الأمر، ومدى مطابقة تصرفاته الخاصة والعامة للأوامر الشرعية من المسائل البارزة في ذلك الوقت. وكان هدف الفقهاء، من طرح تلك القضايا، هو العمل على الحد من صلاحيات الخليفة، وتجاوزات السلطة، وتقليص النفوذ الكبير للحكام والسياسيين، وبالتالي تعزيز تأثير دور الفئات الأخرى التي تمثل «الجماعة»، وبخاصة تلك الفئة من «الجماعة» التي

(١) الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي، ص٧.

تخصصت في العلوم الشرعية، وهم «الفقهاء»، والذين كانوا يمثلون الأمة ويتكلمون باسمها، ويدافعون عن حقوقها[1].

لقد شعر الخلفاء ورجال السلطة بمنافسة الفقهاء لهم في مجال التأثير العام، وكان الخليفة يمسك بزمام الأمور الإدارية والسلطة السياسية في الدولة، ولكن الفقهاء كانوا هم المفسرين للعلوم الشرعية، وحفظة الدين، الذي تستمد الدولة شرعيتها منه، لذلك لم يتمكن الخليفة من منع الفقهاء من قيامهم بدورهم الوعظي والإرشادي، الذي مكنهم من قيادة المجتمع على نطاق واسع.

أدى هذا التنافس بين السلطة السياسية والفقهاء إلى اتخاذ مواقف تتسم بالحذر والشك في النوايا بين الفئتين «الخلفاء والفقهاء». وقد عكست هذه العلاقة المتوترة التناقض بين سياستين؛ سياسة الأمر الواقع «السياسة الفعلية للدولة»، والسياسة الشرعية «مطالب الفقهاء»، أي: بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون[2].

لذلك كان الصراع الناشىء بين الخلفاء والفقهاء حتمياً، فمن جانبهم، بذل الخلفاء كل جهودهم لتركيز السلطة ومواقع النفوذ في أيديهم، بينما رفض الفقهاء استخدام السلطة للقوة، وحتمية هذه السياسات. ومنذ وقت مبكر اعترفت السلطات السياسية بقوة الفقهاء، وحضورهم المعرفي المتميز، وتأثيرهم في قوى المجتمع المختلفة.

وكانت هذه السلطات حذرة بوجه خاص من المخاطر المحتملة لإطلاق الفتاوى الشرعية التي تعارض سياسة الدولة، أو تشكك في شرعيتها، أو شرعية تصرفاتها ولم يغب عن هذه السلطات مواقف الحسين بن علي، وابن الزبير، وكذلك دور الفقهاء في ثورة ابن الأشعث.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

وفي محاولتها لمواجهة الفقهاء، اعتمدت السلطات الأموية والعباسية إستراتيجيات مختلفة تهدف إلى إضعاف نفوذ الفقهاء، وتجريدهم من دورهم الفعال في التأثير على المجتمع.

وقد تراوحت تلك السياسات بين الاحتواء والاستقطاب، والترغيب والترهيب، أو اللجوء إلى العنف، والقتل في بعض الأحيان. وقد اعتبر الفقهاء تلك السياسات والمواجهات التي وقعت بينهم وبين السلطة شكلاً من أشكال المحن المتكررة، والتي لا بد أن يمر بها الفقهاء.

ورغم استمرار واختلاف هذه المحن، فقد كان لها تأثير معاكس لتعزيز قدرة الفقهاء على مواجهة السلطة، وأصبحوا مصدر ثقة وتعاطف لجميع فئات المجتمع، بل إن هذه المحن جعلت الفقهاء أكثر وعياً بخطورة الاستبداد السياسي، والسكوت على القمع الذي تمارسه السلطة[1].

(١) الصغير: مرجع سابق، ص١٥٣.

أساليب السلطة في مواجهة معارضة الفقهاء

في محاولتها للحد من التأثير المتنامي للفقهاء في المجتمع الإسلامي، وخاصة الفئات المعارضة للحكم، لجأت السلطات الأموية والعباسية إلى وسائل مختلفة لمقاومة الفقهاء وتحجيم دورهم في التأثير على ساحة السياسة، تتمثل في الأساليب التالية:

١- الأساليب التعسفية:

لم تكن الإجراءات القمعية ضد بعض الفقهاء الذين عارضوا السلطة بشدة، والذين كانوا يشكلون تهديداً فعلياً لاستقرار الحكم؛ أمراً غير مألوف. وقد اتخذت هذه الإجراءات القمعية صوراً مختلفة؛ من القتل والصلب وحتى التمثيل في الجثث، وكان الهدف من ذلك وضع النموذج العبرة والأكثر إيلاماً وتأثيراً في نفوس المعارضين، فنجد أن السلطة الأموية لم تتردد في قتل الحسين بن علي ومن كان معه من أهله في كربلاء[١]، وكأنما أرادت السلطة أن تبين لجميع فئات المعارضة أنه لا شيء يعوقها أو يمنعها من قتل أي معارض، حتى ولو كان حفيد رسول الله ﷺ.

وقد ارتكبت هذه الإجراءات القمعية أيضاً ضد أهل المدينة ممن شارك في موقعة الحرة، وتراوحت هذه الإجراءات ما بين القتل والتعذيب والأسر[٢]، بل إن السلطة الأموية تجاوزت الحدود المألوفة عندما قصفت بيت الله الحرام بالمنجنيق، عندما حاصرت عبد الله بن الزبير في مكة، ومن ثم قتلته وصلبته[٣]، ولم تكتف السلطة بتلك

(١) الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٧٦؛ وابن خياط: تاريخ، ص٢٢٥.

(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص٢١٥؛ الطبري: تاريخ، ج٣، ص٢٩٥؛ ابن خياط: تاريخ، ص٢٣٨.

(٣) ابن سعد: نفس المرجع، ج٥، ص١٤٦-١٤٧؛ ابن خياط: نفس المرجع، ص٢٤٠؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، ص٢٢٥.

الإجراءات، بل نجد أنها لجأت في بعض الأحيان إلى محاولة القضاء على أي رمز للمعارضة، حتى ولو كان ميتاً، حتى لا تعيش ذكراه بين صفوف مؤيديه؛ فمثلاً، قامت السلطة الأموية بنبش قبر زيد بن علي، وإخراج جثته، وإحراقها بعد ذلك[1].

هذه الإجراءات التعسفية جعلت العديد من الفقهاء يحجمون عن المشاركة في الثورات ضد الحكم، أو حتى إصدار فتاوى صريحة تجيز الخروج على الحكم.

لقد أدت هذه الإجراءات القمعية إلى إزالة الهيبة والاحترام التي كانت يتمتع بها الفقهاء في نفوس القادة والجنود، بل حصل نفس التدني في المكانة لأهل المدينة المنورة، إذ كانوا قبل موقعة الحرة لهم احترام كبير في نفوس المسلمين، والذي يعود في معظمه إلى القداسة والاحترام الديني الذي تحظى به المدينة المنورة، ولأن معظم المقيمين فيها، في ذلك الوقت، كانوا من الصحابة والتابعين، رضوان الله عليهم، وعلى أثر معركة الحرة فقد أهل المدينة هذه الهيبة[2].

ولقد لجأت السلطة إلى أساليب أخرى أقل عنفاً ضد الفقهاء، الذين كانوا من الفئات المعارضة، ولكنهم لم يشاركوا في الثورات ضد الحكم، وكانت هذه العقوبات جزائية أو تأديبية؛ لأن هؤلاء الفقهاء لم يشكلوا خطراً حقيقياً على الحكم، وقتلهم لا يحقق أي منفعة للسلطة، بل قد يؤدي قتلهم إلى اعتبارهم شهداء، ومن ثم يصبحون، وهم أموات، رموزاً حية في نفوس أتباعهم، مما يعزز احتمال استمرار المعارضة للسلطة. وبدلاً من القتل لجأت السلطة إلى الأسلوب التأديبي؛ إما بالسجن أو الضرب والإهانة والتعذيب، كما فعل الحجاج بن يوسف عندما ختم على أيدي بعض الصحابة، كجابر ابن عبد الله، عندما رفض أن يمد يده للسلام على الحجاج، فاعتبر الحجاج هذا الامتناع موقفاً سياسياً معارضاً للحكم، فأمر بختم يده[3].

---

(١) أبو العرب: كتاب المحن، ص١٣٧؛ الطبري: مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٩.
(٢) العمري: قيم المجتمع، ج٢، ص٥٤.
(٣) الصغير، عبد المجيد: مرجع سابق، ص١٢٧؛ أبو العرب: مرجع سابق، ص٤٢٨، ٤٢٩.

٢- أسلوب التهديد والوعيد الخطابي:

عكست اللغة السياسية الرسمية للخلفاء الأمويين والعباسيين ومناصريهم مدى غضبهم من الفقهاء الذين كانوا في صفوف المعارضة، وقد كان التهديد الخطابي أحد الوسائل التي لجأت إليها السلطة لإشعار الفقهاء بضرورة عدم تجاوز حدود إسداء النصيحة للحكام، وكانت التحذيرات في الخطب من الولاة تركز على عدم التسامح مع من ينتقد السلطة في العلن، أو يصدر الفتاوى التي تشجع الناس على معارضة الحكم.

وقد كان الحجاج بن يوسف يجمع بين الأسلوبين؛ القمعي والتهديد الخطابي، ففي خطبته المشهورة في أهل العراق يقول:

... إني والله لا أعد إلا وفيت، ولا أخلق إلا فريت، فإياي وهذه الجماعات -المعارضة- وقيلاً وقالاً، وما يقول، وفيم أنتم وذاك؟ والله لتستقيمن على سبيل الحق أو لأدعن لكل رجل منكم شُغلاً في جسده[1].

ثم يضيف ... أقسم بالله لتقبلن على الإنصاف، ولتدعن الإرجاف، وكان ما كان، وأخبرني فلان عن فلان، والهبر الهبر! أو لأهبرنكم بالسيف هبراً، يدع النساء أيامى، والوِلدان يتامى[2].

وتظهر نفس النبرات التهديدية في خطبة أبي جعفر المنصور في أهل المدائن بعد قتله لأبي مسلم الخراساني، حيث قال: أيها الناس، لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تُسروا غش الأئمة، فإنه لم يُسرّ أحد قط منكرة إلا ظهرت في آثار يده أو فلتات لسانه، وأبداها الله لإمامه...[3] ثم يبين موقف السلطة الحازم من كل من يعارضها بقوله: ... إنه من نازعنا هذا القميص أجزرناه خبيّ هذا الغمد...، على أنه

---

(١) الطبري: مرجع سابق، ج٣، ص٥٤٨.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٥٣٥.

من نكث بنا فقد أباح دمه...»[1].

٣- إضعاف النفوذ الاجتماعي للفقهاء:

بذلت السلطات الأموية والعباسية جهداً كبيراً لإضعاف تأثير الفقهاء المعارضين لها في المجتمع الإسلامي في المدن المختلفة. وكان أسلوب الضغط الاقتصادي عن طريق خفض أو إيقاف حقوقهم المالية من بيت مال المسلمين؛ أحد الوسائل التي لجأت إليها السلطة لاحتواء تلك الفئة المعارضة من الفقهاء، بل إنه يكفي ظهور عدم الرضى من قبل الفقيه عن سياسة السلطة الأمنية أو المالية حتى يتم تصنيفه معادياً للنظام السياسي، ويتم التعامل معه بحسب شدة انتقاده للسلطة. ففي العهد الأموي تم حرمان العديد من الفقهاء المعارضين للسلطة، وخاصة فقهاء المدينة المنورة، الذين كانت السلطة تصنفهم على أنهم أحد مراكز المعارضة للحكم الأموي، وعلى هذا الأساس تم إيقاف عطاء الفقيه خارجة بن زيد بن ثابت، أحد الفقهاء العشرة البارزين في المدينة، وعندما تقلد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز الخلافة، أمر بإعادة كافة الحقوق المالية لخارجة بن زيد، ولكن الأخير رفضها، حتى يعامل الفقهاء الآخرين بنفس المعاملة. ومما يدل على كبير حجم الأموال التي منعت عن الفقهاء، بحجة معارضتهم للسلطة؛ أن الخليفة عمر بن عبد العزيز لم يستطع إعطاء جميع الفقهاء حقوقهم المالية المصادرة؛ لأنه لم يوجد مال كاف في بيت المال لإعادة تلك الحقوق لأصحابها[2].

وبطريقة مماثلة سعت السلطة لتفريق أنصار وأتباع الفقهاء، من طلبة العلم وغيرهم، عندما شعرت بازدياد أعدادهم، وخاصة في المدن الكبرى ذات النمو المتسارع في السكان؛ مثل المدينة والكوفة والبصرة وبغداد، لذلك كانت السلطات حريصة على مراقبة الفقهاء وأتباعهم وقدرتهم على اجتذاب أعداد كبيرة من الناس لصفوفهم، فسعت

---

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) البسوي: المعرفة والتاريخ، ج١، ص٤٧١؛ العمري: مرجع سابق، ج٢، ص٥١.

إلى تجنيد العديد من الطلاب والأتباع، وأرسلتهم إلى الثغور البعيدة، وذلك لإشغالهم بالجهاد[1] . فمثلاً، خلال تشييع جنازة سالم بن عبد الله بن عمر، أحد الفقهاء السبعة البارزين في المدينة، لاحظ الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، والذي كان في المدينة حين وفاة سالم؛ كثرة الناس الذي مشوا في جنازته، فأمر هشام ببعث أربعة آلاف رجل من أهل المدينة إلى الثغور الساحلية في بلاد الشام[2] ، وسمي ذلك العام عام الأربعة آلاف[3] .

٤- تنظيم عمل الفقيه وتحديد دوره:

في محاولتها تقييد القوة المتنامية للفقهاء، والحد من دورهم في التأثير في صفوف المعارضة السياسية، ركزت الدولة العباسية جهودها على تنظيم عمل الفقيه وتحديد دوره في المجتمع، فتم إنشاء وظيفة قاضي القضاة، لكي يصبح هذا المنصب المرجعية الشرعية العليا للقضاء والشؤون الدينية في الدولة، وباستحداث هذا المنصب استطاعت السلطة الحد من استقلالية وتأثير الفقهاء، لا سيما قدرتهم على إصدار الفتاوى المتعلقة بالمظالم، وانتقادهم للأحكام القضائية الصادرة من بعض قضاة الدولة[4] .

ولم تكتف السلطة بذلك، بل عملت على وضع حد لاحتكار الفقهاء والعلماء لتفسير أحكام الشريعة، في محاولة منها للتدخل مباشرة في المجال الفقهي، بحجة أن الخلفاء ينبغي أن يكونوا هم المرجعية العليا السياسية والدينية في الدولة؛ لأنهم «ولاة الأمر» الذين ينبغي أن تقدم طاعتهم بعد الكتاب والسنة، على طاعة أي فئة من فئات المجتمع، حتى الفقهاء والعلماء، مستدلِّين بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) العمري: مرجع سابق، ج٢، ص٥٤.

(٢) ابن سعد: الطبقات، ج٥، ص٢٠١؛ الطبري: مرجع سابق، ج٣، ص١١٤.

(٣) الطبري: مرجع سابق، ص١١٤.

(٤) الصغير: مرجع سابق، ص١٣١.

ويعتبر عبد الله بن المقفع أحد كتاب الدولة الرواد، الذي أسس وأرسى قواعد التنظير لفكرة تقييد نشاط الفقهاء، وتضييق ساحة نفوذهم، وتقليص دورهم في المجتمع، تحت ستار الدعوة إلى «الطاعة الملزمة» للسلطة: «أولي الأمر»[١].

ويرى د. عبد المجيد الصغير أن عبد الله بن المقفع في كتابه «رسالة الصحابة» قد عمل إلى تقديم هذه الفكرة في شكل مشروع، ظاهره تنظيمي إداري، بيد أن هدفه الحقيقي أيديولوجي سياسي، للوصول إلى حصر جميع السلطات، ومنها السلطة العلمية، والمرجعية الشرعية في يدي الخليفة[٢].

ويعتبر د. الصغير أن ابن المقفع جعل محور «رسالته» مسألة «الطاعة»، ولتحقيق مشروعه قام بمناقشة مسألة «الطاعة» على مستويين؛ الأول: الطاعة المطلقة، والتي يشدد ابن المقفع في التحذير منها، وإنها لا تجب إلا لله ولرسوله، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن الخليفة إن أمر بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة، وإن أمر الرعية بطاعة الله فيجب حينئذ طاعته[٣].

ويوضح د. الصغير أن هدف ابن المقفع من نقده للطاعة المطلقة للخليفة؛ هو تأسيس نوع آخر من الطاعة؛ وهي الطاعة السياسية للسلطة، ولم يكن هدفه أبداً تقييد طاعة الخليفة أو سلطته؛ لأنه يعلم جيداً بأن المجتمع الإسلامي لا يمكن أبداً أن يقبل بمثل تلك الطاعة المطلقة، التي تسوي بين طاعة الله وبين طاعة المخلوق، حتى ولو كان الخليفة[٤]. لذلك عمد ابن المقفع إلى نقل النقاش حول المستوى الثاني، وهي الطاعة السياسية، وهنا لا يتردد ابن المقفع بنقد آراء الفقهاء الذين ينتقدون السلطة، ويرى أنه عندما يصبح الفقيه نظيراً للإمام يأمر ويفتي فيطاع، فإن ذلك يصبح خطراً يؤدي إلى ذريعة

(١) الصغير: مرجع سابقو ص١٣٣.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) ابن المقفع: رسالة الصحابة، ص١٩٥؛ والصغير: مرجع سابق، ص١٣٤.
(٤) الصغير: مرجع سابق، ص١٣٤.

خلع الطاعة وتفرق الأمر، ولا يقوم بأمر الناس إمام[1]، لذلك لزم على الأمة، ومنهم الفقهاء، طاعة الأئمة في كل الأمور، «.....ولا يكون أحد منا عليهم حسيباً، وهم ولاة الأمر وأهل العلم، ونحن الأتباع، وعلينا الطاعة والتسليم»[2].

ثم يحدد ابن المقفع، بعد ذلك، مفهوم المعصية التي توجب عدم الطاعة للخليفة للتضمن فقط ما يمس المعروف بالضرورة من الدين، فلو أمر الخليفة الناس جهراً بترك الصلاة أو الصيام أو الحج، أو أباح ما حرم الله، فيتعين حينئذ على الناس عدم طاعته[3].

ويشير د. الصغير إلى أن هذا الأمر تحصيل حاصل، ومن الأمور المتفق عليها، إذ لم يجرؤ أحد من الحكام المسلمين، حتى الفاسقين منهم، على المعارضة الصريحة لما علم من الدين بالضرورة[4]، أما في الأمور الأخرى، وخاصة التصرفات السياسية والمالية، والتي كان يحرص الفقيه على أن تكون مراعية للعدل ولمقاصد الشرع، فإن ابن المقفع لا يتطرق إليها، بل يجعل طاعة ولي الأمر، إذا لم يناقض ما عرف من الدين بالضرورة؛ من أوجب الواجبات على الأمة، بمن فيهم العلماء[5].

وبالتالي قلص ابن المقفع دور الفقهاء، وقيد سلطتهم وحدود طاعة الناس لهم بما عُلم من الدين بالضرورة، أما الأمور التي تتعلق بمصالح الأمة فلا يحق للفقيه أن يجتهد ويفتي فيها ما لم يحصل على إذن صريح من الخليفة للقيام بذلك! ولأن الفقهاء يختلفون في الآراء الاجتهادية، فيرى ابن المقفع أنه لا بد من رفع وإزالة التناقض بين آراء الفقهاء عن طريق الخليفة، والذي يجب أن ترفع إليه تلك الآراء والأحكام، ليكون هو المرجع

(١) ابن المقفع: مرجع سابق، ص١٩٦؛ الصغير: مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) ابن المقفع: مرجع سابق، ص١٩٦.

(٣) ابن المقفع: مرجع سابق، ص١٩٧؛ الصغير: مرجع سابق، ص١٣٦.

(٤) الصغير: مرجع سابق، ص١٣٧.

(٥) نفس المرجع، نفس الصفحة.

الشرعي الأخير لإمضاء ما يراه صواباً[1].

وبذلك يكون ابن المقفع قد جعل من حق الخليفة حصر نطاق الخلاف الفقهي، وتركيز مرجعية الاجتهاد ضمن سلطاته، وبالتالي فإن الخليفة لم يعد فقط القيادة السياسية العليا في الدولة، وإنما أصبح قراره في الأمور الفقهية الخلافية هو الرأي الذي يجب أن يؤخذ به، فلا عبرة بآراء الفقهاء ما لم تكن مؤيدة من قبل الخليفة، الذي أصبح، في مشروع ابن المقفع الفكري، موازياً في القوة للمصدر الثالث للتشريع؛ وهو الإجماع، بعد الكتاب والسنة[2]!

ومع أن مشروع ابن المقفع لم ينجح في جعل الخليفة له الحق والقوة الشرعية التي تمتع بها الإجماع، وبقي رأي الخليفة، إن كان من أهل الاجتهاد؛ مجرد رأي مساو لآراء غيره من المجتهدين، إلا أن الدولة حرصت على التمييز دائماً بين مجالين؛ مجال الفروض الشرعية، مثل أمور العقيدة والعبادات وشعائر الدين الأخرى، وهذه تقع ضمن اختصاصات الفقهاء، وتحرص الدولة على عدم المساس بها، وبذلك جعلت هذا المجال هو مجال الفقهاء؛ أما مجال السياسة والحكم وما يتعلق بها من شؤون الخلافة والقضاء والمظالم والأمور المالية والعسكرية، فتقع ضمن سلطات الحاكم، ولا تسمح للفقيه بالتدخل فيها[3].

ولم تكتف السلطة بذلك، بل حرصت على ضبط وتنظيم دور الفقهاء في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مدركة بأن هذا المبدأ كان أحد أهم الوسائل التي استخدمها الفقهاء في معارضتهم للسلطة السياسية. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن وسيلة حيادية ليس لها تأثير في المجتمع، بل كان الأسلوب الأكثر فعالية

---

(١) ابن المقفع: مرجع سابق، ص٢٠٨؛ الصغير: مرجع سابق، ص١٤١.
(٢) الصغير: مرجع سابق، ص١٤١.
(٣) الصغير: مرجع سابق، ص١٣٨.

في تحريك المجتمع؛ لأنه يحول الصراع من «ديني» إلى «سياسي»، وينقل الأمر من «الفردي» إلى «الاجتماعي»، ومن الاجتماعي إلى «السياسي»[1].

لذلك عندما يقوم الفقهاء بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كوسيلة إصلاحية موجهة للفرد أو الجماعة أو للسلطة، تصبح حينئذ قوة الفقهاء، وتأثيرهم موازية لقوة وتأثير السلطة السياسية، ومنافسة لها في فرض التعليمات والتوجيهات والأوامر، على الصعيدين الفردي والجماعي للأمة[2]، بل إن الأمر يمكن أن يصبح أكثر خطورة وجدية، إذا استخدم الفقهاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتوجيه انتقاداتهم للنظام السياسي في حد ذاته. لذا كانت السلطة حريصة على تقييد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإدراجه ضمن سلطة الدولة، بحيث بدأت الدولة بوضع «الحسبة» كمؤسسة تابعة لها، كما أصبح على الفقهاء وأتباعهم الحصول على إذن مسبق من السلطة كشرط مسبق لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصة إذا كان في صورته الجماعية[3].

٥- سياسة الاحتواء:

خلال العهدين الأموي والعباسي كانت السلطات حريصة بشكل خاص على الحصول على مساندة الفقهاء، وبذلت جهوداً كبيرة لاجتذابهم للوقوف مع السلطة، أو الاكتفاء بعدم توجيه النقد لها، وبالتالي الاطمئنان إلى ولائهم للنظام السياسي. ولتحقيق هذا الأمر قام الخلفاء بتوجيه الرسائل إلى الفقهاء البارزين، ممن كان لهم تأثير في الناس، يطلبون نصائحهم، ومساندتهم السياسية، ومشاركتهم في الرأي، بالإضافة إلى محاولة استمالة الفقهاء، والحصول على رضاهم بمنحهم الهبات المالية، وتقريبهم في مجالس

---

(١) جدعان: المحنة، ص٣٣١.
(٢) نفس المرجع، ص٣٣٣.
(٣) جدعان: مرجع سابق، ص٣٣٣.

الخليفة، والحرص على الظهور معهم أمام الناس في المناسبات[1].

ولكن رغم ذلك، فضل الكثير من الفقهاء البقاء بعيداً عن الدولة، وإغراءاتها المالية.

وفي محاولات أخرى للاحتواء نجد أن السلطة قد تلجأ إلى تقوية الروابط بين الفقهاء والخلفاء، عن طريق المصاهرة والنسب، فقد عرض الخليفة عبد الملك بن مروان على الفقيه الشهير سعيد بن المسيب أن يزوج ابنة الأخير من ابن الخليفة وولي عهده الوليد بن عبد الملك، ولكن الفقيه رفض هذه المصاهرة، وسارع بتزويج ابنته لأحد تلاميذه بدلاً من ابن الخليفة[2].

وقد كان الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور حريصاً على إقامة علاقات وثيقة مع الفقهاء، للحصول على تأييدهم، والاطمئنان على حصوله على بيعتهم، لذلك عرض على الفقيه الليث بن سعد ولاية مصر، ورغم أن الأخير امتنع عن قبول هذا المنصب، إلا أن الخليفة أصر على ألا يتصرف والي مصر وقاضيها إلا بعد مشورة الليث بن سعد[3]، كما لجأ الخليفة المهدي إلى أسلوب آخر لإرضاء الفقهاء واحتوائهم، فقام بمحاربة أهل الأهواء والإلحاد والزندقة، أما الخليفة هارون الرشيد فقد كانت علاقاته جيدة مع فقهاء عصره وولّى أهم الفقهاء حينئذ - أبا يوسف والشيباني - منصب قاضي القضاة[4].

٦- تشجيع الجدل الديني والفقهي بين العلماء:

شجعت السلطات الجدل الديني والفقهي بين الفقهاء، بهدف صرف جهودهم واهتماماتهم عن شؤون السياسة وأمور الحكم، وبذلك قللت من كثرة انتقاداتهم للنظام السياسي. ففي العهد الأموي عندما شعرت السلطة بأن فقهاء المدينة المنورة بدأوا يشكلون قاعدة معارضة قوية للحكم الأموي، قامت السلطة بصياغة استراتيجية لتشتيت

---

(١) العمري: مرجع سابق، ج٢، ص٦٢.
(٢) أبو العرب: مرجع سابق، ص٢٩٣؛ ابن سعد: مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٣، ٢٥١.
(٣) الطبري: تاريخ، ج٤، ص٥٨.
(٤) مصطفى: دولة بني العباس، ج١، ص٥٦٩.

جهود علماء المدينة وصرف سكانها عن الاهتمام بالأمور السياسية، وذلك من خلال أمرين:

أ- تشجيع الجدل الفقهي كي تضمن انشغال العلماء بالإجابات على المسائل المختلفة، والرد على الآراء الفقهية المخالفة لفقهاء أهل المدينة.

ب- العمل على إشغال أهل المدينة بشتى أنواع اللهو والمجون، مثل الاهتمام بالغناء واقتناء الجواري، بهدف تفريق الشباب في المدينة، والحد من اجتذاب المعارضة السياسية لهم[١].

وفي العصر العباسي قام الخليفة المأمون بتطبيق سياسات مماثلة، عندما شجع مبادىء المعتزلة في القول بخلق القرآن، مع أن الخليفة كان على علم تام بمعارضة فقهاء أهل السنة والجماعة، ولكنه كان يهدف إلى تفكيك وحدة الفقهاء، وإضعاف قوتهم، التي أصبحت تشكل قوة موازية لسلطة الخليفة، لذلك كان إدخال مسألة جدلية، كالقول بخلق القرآن، وهو نقل الصراع بين الفقهاء والدولة من مجالها الديني والسياسي، إلى مجال ديني ديني[٢].

تلك المحنة كانت محاولة من السلطة لتحجيم دور الفقهاء، وتوظيف الدين لتحقيق غايات سياسية تهدف إلى ترسيخ قوة الدولة، ووجوب الطاعة لها، والانقياد لأوامرها، وأنها لن تتردد في استخدام جميع الأساليب للقضاء على أي قوة أخرى تنازعها السلطة[٣].

(١) الصغير: مرجع سابق، ص٤٧.
(٢) جدعان: مرجع سابق، ص٣٣٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥٥.

أساليب الفقهاء في مواجهة السلطة السياسية

في محاولتهم لمقاومة السلطة السياسية، خلال العهدين الأموي والعباسي، لجأ بعض الفقهاء إلى المقاومة المسلحة، واضطروا إلى المواجهة العسكرية مع جيوش السلطة. وقد استهدفت تلك «الثورات» التغيير، وإدخال الإصلاح إلى النظام السياسي، عن طريق استخدام «القوة». وفي بادىء الأمر، انطلقت تلك الحركات بقوة، وكادت تحقق أهدافها، بسبب تفاعل الناس معها، وخاصة حركة عبد الله بن الزبير. ومع أن قادة تلك الحركات المعارضة كانوا من الصحابة وأبناء الصحابة وخيار التابعين، إلا أن القوة العسكرية للسلطة استطاعت إلحاق الهزيمة بتلك الثورات الإصلاحية، وسحق أنصارها، ونظراً لشدة بطش السلطة، وعدم ترددها باستخدام أقسى الأساليب ضد تلك الفئات المعارضة، إضافة إلى أن أغلب الفقهاء لم يكونوا يؤيدون أسلوب اللجوء إلى القوة، أو المواجهة المسلحة، كأداة للإصلاح، كل هذه الأمور أدت إلى عدم نجاح هذا الأسلوب في تحقيق أي إصلاح أو إنجاز يذكر، بل أدى إلى نتائج عكسية كثيرة.

المقاومة السلبية والعصيان المدني:

كان الأسلوب الأمثل الذي استخدمه الفقهاء، لإشعار السلطة السياسية بعدم رضاهم عن سياساتها وأسلوبها في الحكم وإدارة البلاد، هو أسلوب المقاومة السلبية والعصيان المدني، والذي كان وسيلة فعالة في مواجهة استبداد السلطة السياسية، في محاولة لتحقيق حد أدنى من الإصلاح السياسي.

من خلال هذا الأسلوب حافظ العلماء على تحقيق التوازن بين وحدة الجماعة ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعدم لجوئهم إلى استخدام القوة أو العنف، مع اعترافهم بشرعية السلطة - شرعية الضرورة - جعل السلطة تتردد في تصنيفهم كأعداء لها، كما أن عدم خضوعهم لسياسات الحكم الجائرة، عززت مكانتهم لدى الناس،

وأصبحت مواقف هؤلاء الفقهاء تعبيراً عن آراء الأمة.

وقد كانت أساليب الفقهاء في العصيان المدني والمقاومة السلبية متعددة ومتنوعة، منها:

١- رفض تولي وظائف الدولة:

قرر الفقهاء البارزون الاحتفاظ بتقواهم وسلامة سلوكهم والاستقلال بإرادتهم، لذلك رفض كثير منهم تولي وظائف لدى السلطة، حتى إن بعضهم امتنع عن قبول العمل في القضاء[١].

وكان هذا الأسلوب إشعاراً للدولة بعدم رضى هذه الفئة من الفقهاء، ورفضهم لسياساتها التي تجاوزت حدود تعاليم الدين الإسلامي[٢]. ومن جانبها لم تكن السلطات بطيئة في إدراك مغزى رفض الفقهاء لتبُّوءِ أي منصب، حتى ولو كان القضاء، الأمر الذي يشكل تحدياً واضحاً لها، وتشكيكاً في شرعيتها، لذا لم تتردد الدولة في معاقبة هؤلاء الفقهاء، إما بالسجن أو التعذيب، وبالرغم من قسوة هذه الإجراءات، إلا أنها لم تكن سوى «أذى» لم يضعف إرادة وعزم الفقهاء على الاستمرار في رفضهم لمناصب الدولة المختلفة، ولم يقتصر موقف الفقهاء على عدم قبول الوظائف في الدولة، بل إنهم أصبحوا يرتابون وينتقدون أي فقيه يقبل بالعمل في الدولة، وأصبحت كلمة «صحبة السلطان» تشكل جرحاً في عدالة الفقيه، حتى ولو كان هذا الفقيه في مكانة وعدالة القاضي أبي يوسف[٣].

وقد اعتبر الفقهاء الدخول على الملوك والتردد على مجالسهم إعانة لهم على ظلمهم، حتى ولو تذرع الفقيه بحجة أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ويظهر ذلك واضحاً

---

(١) انظر: وكيع: أخبار القضاة، ج١، ص٢٦-٢٧.
(٢) شلق: الجماعة والدولة، الاجتهاد، ع٣، ص٥٢.
(٣) انظر: ابن خلكان: الوفيات، ج٦، ص٣٧٩.

في أدبيات وكتابات الفقهاء المختلفة، ويذكر ابن عبد البر أنه «كان كثير من السلف ينهون عن الدخول على الملوك لمن أراد أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر»(١) ، ويستدل على ذلك بقول عبد الله بن المبارك:

«ليس الآمر الناهي عندنا من دخل عليهم فأمرهم ونهاهم، إنما الآمر الناهي من اعتزلهم»(٢).

وقد وجه سفيان الثوري رسالة إلى عباد بن عباد ناصحاً إياه بقوله:

«إياك والأمراء أن تدنو منهم، أو تخالطهم في شيء من الأشياء، وإياك أن تُخدع ويقال لك لتشفع وتدرء عن مظلوم، أو ترد مظلمة، فإن ذلك خديعة إبليس، وإنما اتخذها فجّار القرّاء سلّماً. . .»(٣).

وحجة العلماء في ذلك أن مخالطة الملوك والأمراء، تجعل الإنسان يميل إليهم؛ لأن محبة الشرف والرياسة كامنة في النفس البشرية، وقد يؤدي ذلك إلى السكوت عن ظلمهم ومداهنتهم، وخاصة إذا أكرموه وأعزوه(٤).

لقد سعى الفقهاء، عن طريق هذا الأسلوب، للبقاء مستقلين بعيداً عن ضغوط السلطة وإغراءاتها، كما كانوا حذرين من أن يتعرض تأثيرهم في المجتمع لاستغلال السلطات إذا تعاونوا معها، وتوظيف هذا التعاون وتحويله لصالح سياسة الدولة، وترسيخاً لشرعية تصرفاتها، لذلك رفض الفقهاء قبول وظائف الدولة، أو الاقتراب من مجالس الملوك، حتى لا تقوم السلطة بتهجينهم، وترويضهم، وتحويلهم إلى أداة ضمن النسق السياسي الذي تحرص السلطة على استمراريته، وتبرير تصرفاته، وإضفاء الشرعية عليه(٥).

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج١، ص١٧٩.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٥) الصغير: مرجع سابق، ص٢٢٠.

٢- رفض الهبات المالية :

لم يكن الفقيه قادراً على تحقيق الاستقلالية والنزاهة وكسب ثقة الناس ما لم يصبح مستغنياً من الناحية المالية عن السلطة السياسية، لذلك رفض كثير من الفقهاء عطاء الخليفة وهباته المالية، واعتبروا تلقي هذه الهبات من السلطة شبهة يجب الابتعاد عنها[١]. ولتحقيق الاستقلالية المالية اعتمد الفقهاء على جهودهم الذاتية العملية والعلمية، فمنهم من زاول التجارة والاكتساب اليدوي، مثل الإمام أبي حنيفة وعبد الله بن المبارك، بينما اعتمد أغلب الفقهاء على مهنة التدريس في المساجد، والتي كانت تمول عن طريق فئات المجتمع الإسلامي المختلفة، أو بواسطة أوقاف المسلمين، والتي لا تخضع لسلطة الدولة[٢].

وبالرغم من أن دخل الفقيه من مهنة التدريس لم يكن مجزياً ولا مغرياً في الاستمرار، إلا أن الهدف من الاعتماد عليه هو تحقيق الاستقلالية، والتمتع بحرية القرار، كما أن رفض الفقيه المستمر لهبات السلطة كان وسيلة لإظهار عدم رضاه عن سياساتها في الحكم، والاستئثار بموارد مال بيت المسلمين، وإصراره على عدم الخضوع لهيمنة سلطة الدولة، وقد أشار ابن خلدون إلى أن الفقيه بالرغم من معاناته الاقتصادية والشح في موارده المالية، إلا أنه لم يخضع لصاحب جاه، ولم يتملق أو ينافق للسلطة في أعلى مستوياتها، حتى ولو كان للملك[٣]، وهذا ما جعل ابن خلدون يصف الفقهاء بأنهم «لا تعظم ثروتهم في الغالب»[٤].

إن رفض أغلب الفقهاء للهبات المالية من السلطة مبني على افتراض أن القبول بها قد

(١) نفس المرجع، ص٢٢٨.
(٢) الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص٨١.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص٦٩٨.
(٤) نفس المرجع، ص٧٠٢.

يؤدي بالخليفة للاعتقاد بأنهم استسلموا لإرادته، ورضوا عن تصرفاته، أي أن رفض الفقهاء للمنح المالية يكمن في إصرارهم على تحقيق الأهداف الإصلاحية، وأن ليس لهم أي مطامع سلطوية أو دنيوية يمكن شراؤها بالمال أو الجاه.

وبالرغم من أن أغلب الفقهاء كان يتنزه أو يمتنع عن أخذ العطاء أو الهبة من الدولة، إلا أن هناك فئة من الفقهاء البارزين، ممن عارض السلطة وانتقدها، ولكنهم كانوا يأخذون عطاءاتهم من بيت المال، ويتلقون الهبات من الخلفاء، ولم تؤثِّر تلك الأموال في مواقفهم المعارضة، وكانت حجتهم في قبول تلك الأموال أن أموال الدولة هي مال عام للمسلمين، ولكل واحد من المسلمين حق في هذا المال، وأن أخذهم لهذا المال ليس من قبيل قبول الصدقة أو الهبة من السلطة، بل هو من قبيل استرداد الحقوق المالية المغتصبة[١].

ومن الفقهاء الذين قبلوا العطاء: عبد الله بن عمر، وابن عباس، والحسن البصري، والإمام مالك[٢].

وكان من أشد الناس رفضاً لتلقي العطاء الإمام أبو حنيفة وسفيان الثوري، أما الإمام أحمد ابن حنبل فقد كان يتنزه عن أخذها، ويمنع أولاده وأفراد عائلته من ذلك؛ لأنه كان مفتي الأمة في عصره، بينما لم يحرمها على عامة الناس؛ لأنه كان يرى أن كل مسلم له حق في هذه الأموال[٣].

ويشرح الإمام الغزالي موقف الفقهاء من أموال الدولة، شرحاً مستفيضاً، في كتابه «إحياء علوم الدين»، مبيناً أن الخلفاء المسلمين في أول عهد بني أمية: «كانوا مستشعرين من ظلمهم، ومشوقين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين، وحريصين على قبولهم

(١) انظر: قلعجي: موسوعة فقه الحسن البصري، ص١١٦.
(٢) ابن قدامة: المغني، ج٧، ص٣٣٢.
(٣) حنبل ابن اسحق: ذكر محنة الإمام أحمد، ص٨٩؛ وابن قدامة: المغني، ج٧، ص٣٣٢.

عطاياهم وجوائزهم، وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال، بل كانوا يتقلدون المنة بقبولهم ويفرحون به»[(١)].

ويؤكد الغزالي بأن قبول الرعيل الأول من فقهاء الصحابة والتابعين للعطاء لم يمنعهم من انتقاد استبداد الخلفاء وظلمهم. «فكانوا يأخذون منهم ويفرقون، ولا يطيعون السلاطين في أغراضهم، ولا يَغْشُون مجالسهم، ولا يكثرون جمعهم، ولا يحبون بقاءهم، بل ويدعون عليهم، ويطلقون اللسان فيهم، وينكرون المنكرات منهم عليهم»[(٢)].

بيد أن الغزالي يؤكد أنه بعد ردح من الزمن، خصوصاً خلال العهد العباسي الثاني، ظهرت فئة من فقهاء السلطة، وأصبحت هذه الفئة تتوسل إلى السلطة لتنال رضاها وتحصل على هباتها، وأصبح الحكام أكثر عطاء للفقيه الأكثر تقديماً للتنازلات، فيقول:

«أما الآن، فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم، والتكثر بهم، والاستعانة بهم على أغراضهم، والتجمل بغشيان مجالسهم، وتكليفهم بالمواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والإطراء في حضورهم وغيابهم»[(٣)].

واعتبر الغزالي أخذ هذه الهبات والأموال بأنه محرَّم، وأن فعل هذه الفئة، ممن يدَّعون الفقه؛ خيانة للأمة ولواجب العلماء من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٤)]، فيقول:

«بالجملة، إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، فلو لا القضاة السوء والعلماء السوء، لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم»[(٥)].

---

(١) الغزالي، أبو حامد: الإحياء، ج٢، ص٢٢٠.
(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٣) الغزالي: المرجع السابق، ص٢٢٠.
(٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(٥) نفس المرجع، ص٢٣٤.

٣- تأسيس وتنظيم السلطة العلمية للفقهاء:

أدرك الفقهاء منذ وقت مبكر أن المواجهة العسكرية مع السلطات لم تؤد إلى أية نتائج إيجابية، بل إنها كانت أكثر الوسائل إضعافاً لمواقف الفقهاء الإصلاحية، ونتيجة لذلك، لجؤوا إلى أسلوب آخر يقوم على مقاومة السياسي بالمعرفي، فسعوا للحد من سلطة الخلفاء ومقاومة استبدادهم، باللجوء إلى الوسائل العلمية والمعرفية الشرعية[1].

ولهذا الغرض قام الفقهاء بالاهتمام بتدريس العلوم الشرعية، وتنظيم حلقات الدروس، محاولين تشكيل طبقة جديدة لها خصائصها ومكانتها في المجتمع، تتألف من الفقهاء والعلماء وطلاب العلم الشرعي[2]، مدركين بأن العلم الشرعي يوفر لهم وضعاً وتأثيراً متميزين في المجتمع الإسلامي. وما لبث أن انتشرت المدارس العلمية في مراكز المعارضة السياسية؛ مثل المدينة المنورة والكوفة والبصرة.

وفي محاولة منهم لمنع السلطة السياسية من استخدام الدين، أو تأويل مفاهيم القرآن والسنة لتبرير سياستها الخاطئة؛ قام بعض الفقهاء بتأسيس مشروع - حسب رأي د. الصغير - يتناول إعادة توحيد وتنظيم وتأصيل المفاهيم العلمية الشرعية[3].

وبهذه الوسيلة عمل الفقهاء على تشكيل مرجعية علمية موحدة للعلوم الشرعية، وبأسلوب واضح، الأمر الذي جعل من العسير على السلطة السياسية استخدام أو تأويل المفاهيم الشرعية لإضفاء الشرعية على سياساتها، وخدمة مصالحها[4]، وبهذه الطريقة تمت المحافظة على استقلالية الشريعة، وتحررها من سلطة الدولة. ومن جانبها بذلت السلطة السياسية كل جهودها لإخضاع جميع نواحي الحياة لسيطرتها، بما في ذلك فئة

---

(١) الصغير: مرجع سابق، ص٤٩.
(٢) سعد الدين: العلماء عند المسلمين، ص٩١.
(٣) الصغير: مرجع سابق، ص١٥٤.
(٤) الصغير: مرجع سابق، ص١٥٤.

العلماء، وما يمثلونه كحماة للعلم الشرعي، مستخدمة أسلوب «التأويل المضاد»، أو الرأي المخالف، الذي يقوم بالاضطلاع به فقيه السلطان وكاتب الدولة، لتسويغ سياسات السلطة، وتأكيد شرعيتها، وتبرير الواقع تحت مسميات وجوب الطاعة، وتحريم الخروج، والرضى بما هو كائن[١].

كانت الواقعية السياسية وتجاوزات السلطة أهم الدوافع لجهود الفقهاء لإقامة سلطتهم العلمية، وخاصة عندما بدأت السلطة، خلال العهد العباسي، في نشر وترسيخ مفهوم وجوب الطاعة المطلقة للخليفة، وتوسيع نطاق سلطته السياسية لتصبح سلطة مطلقة لا محدودة. وقد تولى الكتاب الرسميون في الدولة ووزراؤها تأويل الآيات القرآنية والأحاديث التي تدعو للطاعة، لتتوافق مع هذا التأطير الجديد لمفهوم السلطة المطلقة، معتمدين في أطروحاتهم على التراث السياسي الفارسي والهيللنستي، ولتظهر في شكل أدبيات «نصائح الملوك»[٢].

ويعتبر عبد الله بن المقفع، الذي كان يضمر حباً لقومه الفرس، رائد هؤلاء الكتاب، الذين سعوا لجعل التراث الكسروي الفارسي، ونظامه السياسي؛ النموذج الأصلح للدولة العباسية، مؤكداً بأنه العلاج لكافة مشاكل الدولة[٣].

وقد أخذ تأثير هؤلاء الوزراء والكتاب ينمو باطراد حتى نجحوا في الترويج للنموذج السياسي الكسروي في داخل بلاط الخلفاء والسلاطين، ولتحقيق أهدافهم قاموا بحذف مساوىء وسلبيات ذلك النموذج، مركزين على محاسنه وإيجابياته فقط، وبهذه الطريقة تسربت بعض مفاهيم الاستبداد والطغيان إلى الثقافة السياسية الإسلامية، وأصبحت هذه المفاهيم هي الضابط الذي يحدد علاقة الخليفة والدولة بالأمة الإسلامية، مانحة السلطة

(١) الصغير: مرجع سابق، ص١٤٩.
(٢) الدوري، عبد العزيز: الجذور التاريخية للشعوبية، ص٥٣-٥٤؛ الصغير: مرجع سابق، ص٨٩.
(٣) الصغير: مرجع سابق، ص٨٩.

المطلقة للخليفة، ومرسخة مفهوم وجوب الطاعة المطلقة له من جميع فئات المجتمع[1]. ولتحقيق هذه السياسة عملت الدولة على تقويض وتقليص أي سلطة مستقلة أخرى قد تشكل تحدياً لها، أو استحواذاً لتعاطف وتأييد الأمة، لذلك تم تفكيك التكتلات القبلية العسكرية، والتي كانت تتشكل من جميع فئات الأمة وقبائلها القوية، والتي تدين بالولاء للكتاب والسنّة وحقوق الأمة، أو تدين لمراكز قوى سياسية ودينية مختلفة، وعلى إثر ذلك جرى إعادة تشكيل جيش موال للخليفة وسلطته[2].

أدرك الفقهاء الخطر الناتج من أية محاولة تضع سلطة الخليفة فوق جميع السلطات، وبعد «الكتاب والسنة» مباشرة، فسارعوا إلى وضع قواعد علمية تحدد المفاهيم الشرعية، والتي لها علاقة بأمور الخلافة والإمامة، باعتماد الكتاب والسنة والإجماع كأساس مهم لمعرفة تلك المفاهيم؛ مثل: الطاعة، وأولي الأمر، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والشرعية والجماعة[3].

ويرى د. الصغير أن الإمام الشافعي مؤسس علم الأصول وضع كتابه «الرسالة» للتوضيح للعلماء كيفية تحديد المفاهيم الشرعية وطرق استنباطها، حتى لا تخضع هذه المفاهيم للتأويلات والتفسيرات الخاطئة، التي تخدم مصالح السلطة السياسية، وتبرر سياساتها[4].

وترى المستشرقة د. لامبتون أن اقتراح ابن المقفع وضع سلطة الخليفة ورقابة الدولة فوق جميع السلطات، حتى الدينية منها؛ لم يكتب له النجاح بسبب النمو المتزايد لتأثير الفقهاء المحدّثين (أهل الأثر)، وخوفهم من التأثير السلبي لهذه الآراء على أسلوب

(١) نفس المرجع، ص٩٢.
(٢) نفس المرجع، ص١١٨-١١٩.
(٣) الصغير: مرجع سابق، ص٧٥٧.
(٤) نفس المرجع، ص١٥٨.

الحياة في المجتمع الإسلامي، مما دعا الفقيه الشافعي لوضع الأساس للنظرية التقليدية لأصول الفقه في كتابه «الرسالة»[1].

وبالرغم من أن علم الأصول كان نتاجاً علمياً فقهياً، إلا أن د. الصغير يعتقد أن الفقهاء الذين وضعوا قواعد علم الأصول، ابتداء من الإمام الشافعي؛ قد تأثروا بالواقع السياسي والاجتماعي، إذ وجد الفقهاء أنفسهم وجهاً لوجه مع مشكلة سياسية – فقهية، عندما أصبحت أهم المفاهيم والمصطلحات التي توظفها السلطة هي مفاهيم ذات دلالة دينية، وعليه كان ذلك حافزاً للإمام الشافعي، وغيره من الفقهاء، لتصحيح هذه المفاهيم والمصطلحات، وتحديد معانيها ومضامينها ومراميها، وتصنيف استخدامها، لتمهيد السبيل لإصدار الفتاوى والأحكام طبقاً للقواعد العلمية المرتكزة على الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وجعل هذه القواعد مبادىء عامة واسعة النطاق، تنطبق على الحكام والمحكومين دون استثناء، حتى لا تستغل السلطة السياسية الخلاف الفقهي في تحديد تلك المفاهيم كذريعة تتظاهر السلطات بها، كحجة لتنظيم الاجتهاد العلمي، مع أن الهدف الحقيقي هو إخضاع المفتين والفقهاء للسلطة السياسية في إصدار الفتاوى والأحكام[2].

ويؤيد هذا الرأي د. محمد حميد الله، الذي يعتبر علم أصول الفقه المحاولة الأولى في العالم لوضع علم للقانون، يتميز بكونه علماً شمولياً يهتم بدراسة القضايا القانونية المرتبطة بالإنسان في كل زمان ومكان[3]. وبالتالي فإن هذا التقنين لعلم الأصول وقواعده أدى إلى إيجاد طريقة علمية واضحة لاستنباط الأحكام من النصوص وتنظيم تفسيرها، وهذا سيؤدي إلى توحيد السلطة الفقهية في الإسلام، بصرف النظر عن اجتهادات الفقهاء واختلاف آرائهم.

(١) Lambton, State and Government in Medieval Islam, p.68.

(٢) الصغير: مرجع سابق، ص٦٠٩.

(٣) حميد الله، محمد: مقدمة تحقيق كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، ص٧. نقلاً عن: الصغير: مرجع سابق، ص١٦٤.

إن تأسيس وتنظيم العلوم الفقهية واتفاق الفقهاء على تحديد المصادر الرئيسة الأربعة للتشريع: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس - رسخ السلطة العلمية للفقهاء كسلطة موازية ومستقلة عن السلطة السياسية، وعلى ذلك فلا السلطة السياسية ولا فقهاؤها يستطيعون أن يفرضوا آراءهم على الأمة في المسائل الاجتهادية؛ لأن آراءهم لا تعدو أن تكون اجتهادات تحتمل الخطأ أو الصواب، ما لم تحظى بدعم إجماع الفقهاء المسلمين.

لقد حرص الفقهاء أيضاً على تحديد المفاهيم الشرعية التي لها ارتباط وثيق بأمور الخلافة تحديداً دقيقاً، حتى لا تكون تلك المفاهيم أداة تستخدمها السلطات الحاكمة لتبرير سياساتها، وإضفاء الشرعية عليها، ومن أهم تلك المفاهيم:

مفهوم الطاعة:

يعتبر مفهوم الطاعة أحد أهم مصادر الاختلاف والنزاع بين السلطة والفقهاء، فالسلطة السياسية، كونها مركز القوة الرئيسة، طالبت الناس بالطاعة والخضوع لها لسببين:

١- سبب نقلي مبني على نصوص القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]، وكذلك على أحاديث الرسول ﷺ العديدة، والتي تدعو إلى طاعة أولي الأمر.

٢- سبب عقلي، يركز على أن طاعة السلطة السياسية من قِبَل أفراد المجتمع ضروري لوجود واستمرارية الدولة والمجتمع، فعدم طاعة السلطة يؤدي إلى الفوضى، وعدم الاستقرار، واضطراب الأمور، وبالتالي تقويض الوحدة السياسية للمجتمع، وزوال الدولة[(١)].

أما الفقهاء فقد فرقوا بين نوعين من الطاعة؛ طاعة الله ورسوله، وهي طاعة واجبة على الفرد والمجتمع بنص الكتاب والسنة، وهي طاعة مطلقة وغير مشروطة؛ والنوع

(١) جدعان، فهمي: المحنة، ص٣٣٦.

الثاني: طاعة أولي الأمر، وهذه ربطها الفقهاء بطاعة أولي الأمر أنفسهم لأحكام الكتاب والسنة وقيامهم بالعدل، فهي طاعة مشروطة ومحددة، فلا طاعة في معصية أو ظلم[1]، لقول النبي ﷺ: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»[2].

ونتيجة لفحوى مصطلح «أولي الأمر» الذين تجب طاعتهم، وبسبب تجاوزات السلطة الأموية والعباسية، حرص بعض الفقهاء على القول بأن مفهوم «أولي الأمر»، الذي أشار إليه القرآن الكريم، هم العلماء والفقهاء، وبهذا القول قال جابر بن عبد الله الصحابي الشهير[3]، ومجاهد، وعطاء، والإمام مالك وغيرهم[4]، بينما ذهبت طائفة أخرى من الفقهاء إلى أن «أولي الأمر» هم الخلفاء والأمراء، وهو رأي ابن عباس، وأبي هريرة، والإمام أحمد ابن حنبل، وابن جرير الطبري، والنووي وغيرهم[5]. وقد جمع بعض الفقهاء والمفسرين بين الأمرين؛ فقال: هم الأمراء والفقهاء معاً، كابن العربي، والجصاص، وابن تيمية[6].

ولذلك يمكن القول بأنه رغم الاختلاف بين الفقهاء في تحديد مفهوم «أولي الأمر»، فإن النتيجة هي ذاتها، إذ لا طاعة للحكام أو الفقهاء إذا كانت هذه الطاعة تتعارض مع الكتاب وصحيح السنة، وإنما تكون الطاعة ملزمة فقط إذا كانت تتماشى مع كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

---

(١) الواعي، توفيق: الدولة الإسلامية، ص٢٨٠.

(٢) مسلم، ج٣/ ١٤٦٩؛ والبخاري ج١٣/ ١٢١.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ج١، ص٥٧٣.

(٤) الطبري: تفسير، ج٥، ص١٤٩؛ ابن العربي: مرجع سابق، نفس الصفحة.

(٥) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٤، ص١٥٨.

(٦) ابن العربي: مرجع سابق، ج١، ص٥٧٤؛ الجصاص: أحكام القرآن، ج٢، ص٢١١؛ ابن تيمية: الحسبة، ص٨٧.

لقد استخدم الفقهاء مفهوم «طاعة أولي الأمر» للحد من السلطة المطلقة لأي فئة كانت، سوى كتاب الله وسنة نبيه، حتى ولو كانت سلطة الخليفة.

فللحصول على الطاعة من الأمة، يجب على الحاكم المسلم أن يحكم بالعدل، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويقيم حدود الله، أما إذا كان ظالماً وجائراً، وأمر بما ينافي شرع الله، فذلك يسقط حقه في المطالبة بالطاعة.

وقد أثرت الأجيال الأولى من الفقهاء، الذي قاوموا الاستبداد، خلال العهدين الأموي والعباسي؛ على آراء الفقهاء الذين جاؤوا من بعدهم، فعندما يظهر أي نظام مستبد ظالم، يحرص العلماء على القيام بدورهم كسلطة تمثل الأمة «الجماعة» في مواجهة السلطة السياسية المستبدة، ونجد ذلك في آراء الإمام أبي المعالي الجويني خلال عهود الانهيار السياسي للسلطة الفعلية للخلافة وظهور الأنظمة السلطانية «أمراء التغلب»، حيث يؤكد الإمام الجويني على أن العلماء هم أعلام الإسلام، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، وبناء على ذلك يعتبرهم الجويني هم السلطة الفعلية «أصحاب الأمر استحقاقاً»[١] ، ويجب على أمراء التغلب والسلاطين إتباع أوامر الفقهاء؛ لأن الفقهاء هم ورثة الشريعة والقائمون بحمل رسالة الأنبياء[٢] .

---

(١) الجويني، أبو المعالي: غياث الأمم، فقرة ٥٤٠؛ الصغير: مرجع سابق، ص٢١٢.

(٢) نفسه، فقرة ٥٤١-٥٤٢؛ الصغير: نفس المرجع، نفس الصفحة.



الخاتمة

مما سبق يتبين لنا أن مواقف الفقهاء من السلطة السياسية لم تكن موقفاً واحداً، وإن كان يجمعها هدف واحد؛ وهو تحقيق الإصلاح بمفهومه الشامل والواسع.

إن الاختلاف في آراء ومواقف الفقهاء في العهدين الأموي والعباسي الأول، كان سببه الأساسي الاختلاف في الأولويات والمفاهيم، كما أن اختلاف الزمان والمكان والتغييرات السياسية والاجتماعية؛ جعلت الاختلاف في الرؤى والمواقف أمراً حتمياً.

إن فئة الفقهاء التي قامت بمواجهة الحكم الأموي عسكرياً، كانت لها خصوصيتها وأسبابها التي أملت عليهم اتخاذ هذا الموقف، فالحسين بن علي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، كانا من جيل الصحابة، ممن كان له الحق السياسي والجماعي في تمثيل الأمة.

ولكن هذا التيار ما لبث أن تلاشى في مفهوم أهل السنة والجماعة، بعد أن فشلت جميع الحركات التي قاومت الحكم الأموي بقوة السلاح في تحقيق الإصلاح، بل كانت النتائج أكثر سلبية، الأمر الذي جعل معظم فقهاء أهل السنة والجماعة، فيما بعد، يقبلون بالواقع السياسي الجديد، ويعتبرون السلطة السياسية، حتى وإن كانت عن طريق الوراثة - خلافة أو ملكاً - سلطة شرعية، مستمدة شرعيتها من ضرورة وجود الخلافة «الدولة»، والحرص على وحدة الجماعة، والابتعاد عن الفتن، وسفك الدماء، وبالتالي فإن تحقيق الإصلاح السياسي يتم عن طريق الموازنة بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ الخوف من الفتنة، وتحقيق وحدة الجماعة، وهذا لا يتحقق إلا إذا تم الاعتراف بشرعية السلطة السياسية والواقع السياسي للدولة، مع المحافظة على استقلالية الفقهاء في قول الحق، وإرشاد الناس، ومناصحة الحكام، مع البعد عن الاحتواء أو الانزلاق في تبرير تصرفات السلطة السياسية، إن كانت ظالمة أو جائرة.

ولم يكتف فقهاء أهل السنة والجماعة بهذه النظرة، والتي جعلت من الفقيه نداً سلمياً للسلطة، وممثلاً لروح الجماعة وأمل الأمة، بل إن هذا البعض، ومن أشهرهم: أبو يوسف والشيباني؛ قام بانتهاج أسلوب التعاون مع السلطة ؛لأن الإصلاح في نظرهم يمكن تحقيقه عن طريق العمل من خلال مؤسسات الدولة المختلفة، وبواسطة الترابط القوي بين الحكام والفقهاء؛ لأن ذلك يؤدي إلى إزالة الريبة والشك من قِبَل الطرفين. وأصبح التركيز،من خلال هذه المدرسة الفقهية،يقوم على ضرورة المحافظة على وحدة الكيان السياسي «الجماعة»،وخاصة في مواجهة الأخطار الخارجية التي تهدد كيان الدولة الإسلامية،وهذا يدعو إلى وجوب الولاء للسلطة،ولكنه الولاء الذي لا يعني الموافقة التامة على جميع سياسات الدولة،إن كانت جائرة، وإنما الولاء الذي يقوم على اعتبار أن السلطة الحاكمة سلطة شرعية يجب البيعة لها وعدم الخروج عليها،بغض النظر عن الكيفية التي وصلت بها السلطة إلى الحكم،ما دامت السلطة متمثلة في الدولة،وعلى رأسها الخليفة؛تقوم بوظائفها؛من تحقيق الأمن،وإقامة العدل،والجهاد،والقضاء وفق كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وهنا يقوم الفقيه بدور المستشار المؤتمن للخليفة؛ ينصحه ويختلف معه، ولكنه يقر بشرعيته وسلطته، ما دامت الدولة متمسكة بأحكام الشريعة، وتعمل لتحقيق مقاصدها وأهدافها.



المراجع العربية

١- البخاري: **صحيح البخاري**. المكتبة الأمريكية الكبرى، القاهرة.

٢- مسلم: **صحيح مسلم**. دار الكتب العربي، بيروت.

٣- ابن ماجة: **سنن ابن ماجة**. دار البيان، القاهرة.

٤- أبو داود: **سنن أبو داوود**. دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨م.

٥- أحمد بن حنبل: **المسند**. المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣م.

٦- الترمذي: **الجامع الصحيح**. دار الكتب العلمية، بيروت.

٧- أبوعيد، عارف: **وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية**. دار الأرقم، الكويت، ١٩٨٥م.

٨- أبو فارس، محمد: **النظام السياسي في الإسلام**. دار الفرقان، عمان، ١٩٨٦م.

٩- أبو جيب، سعدي: **دراسة في منهج الإسلام السياسي**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

١٠- أبو نعيم: **حلية الأولياء**. مطبعة السعادة، القاهرة.

١١- أبو يعلى: **الأحكام السلطانية**. مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٢- أبو يوسف: **الخراج**. دار الإصلاح، القاهرة.

١٣- أبو زهرة، محمد: **أبو حنيفة**. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٤- أبو زهرة، محمد: **أحمد بن حنبل**. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٥- أبو زهرة، محمد: **الإمام مالك**. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٦- أبو زهرة، محمد: **الشافعي**. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٧- أبو العرب، التميمي: كتاب **المحن**. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣م.

١٨- عبد الناصر، محمد: **عبد الله بن عباس**. ار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

١٩- الأمين، حسن: **أعيان الشيعة**. بيروت.

٢٠- الأصفهاني، علي بن الحسين: **مقاتل الطالبين**. المكتبة الحيدرية، العراق.

٢١- ابن حجر العسقلاني: **فتح الباري**. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢- الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**. مطبعة السعادة، القاهرة.

٢٣- الخطيب البغدادي: **الفقيه والمتفقه**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٤- البلاذري، أحمد بن يحيى: **أنساب الأشراف**. دار التعارف، بيروت، ١٩٧٧م.

٢٥- البسوي: **المعرفة والتاريخ**. مكتبة الدار، ١٩٧٤م.

٢٦- البطانية، محمد: **دراسات وبحوث في جوانب من التاريخ الإسلامي**. مكتبة المنار، عمان، ١٩٨٦م.

٢٧- البيهقي: **سنن البيهقي**. دار الفكر، بيروت.

٢٨- العبادي، أحمد: **في التاريخ العباسي والأندلسي**. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٢م.

٢٩- العيدة، محمد: **النفس الزكية**. المنتدى الإسلامي، لندن، ١٩٩٤م.

٣٠- العمري، أكرم ضياء: **قيم المجتمع الإسلامي**. كتاب الأمة، الدوحة، ١٤١٤هـ.

٣١- العش، يوسف: **الدولة الأموية**. دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥م.

٣٢- الدينوري: **الأخبار الطوال**. مكتبة المثنى، بغداد.

٣٣- الذهبي: **سير أعلام النبلاء**. مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ.

٣٤- الذهبي: **تذكرة الحفاظ**. دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٤هـ.

٣٥- الدُقر، عبد الغني: **مالك بن أنس**. دار القلم، دمشق، ١٩٩٠م.

٣٦- الدوري، عبد العزيز: **الجذور التاريخية للشعوبية**. دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٧- الدسوقي، محمد: **الإمام محمد بن الحسين الشيباني**. دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٧م.

٣٨- الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**. دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٩- الجميلي، رشيد: **دراسات في تاريخ الخلافة العباسية**. مكتبة المعارف، الرباط/ ١٩٨٤م.

٤٠- الجصاص، أبو بكر: **أحكام القرآن**. دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ.

٤١- الجويني، أبو المعالي: **غياث الأمم**. مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٤٠١هـ.

٤٢- الخضري، محمد: **الدولة العباسية**. دار المعرفة، بيروت.

٤٣- المقريزي: **الخطط**. مطبعة التحرير، القاهرة.

٤٤- المراكبي، جمال: **الخلافة الإسلامية**. مكتبة أنصار السنة، القاهرة، ١٤١٤هـ.

٤٥- النسائي: **سنن النسائي**. دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦- النووي: **شرح صحيح مسلم**. دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧- القاضي عياض: **ترتيب المدارك**. زارة الأوقاف، المغرب.

٤٨- الرازي، فخر الدين: **التفسير الكبير**. المطبعة الإسلامية، القاهرة.

٤٩- الرازي، فخر الدين: **مناقب الإمام الشافعي**. المكتبة العالمية، القاهرة.

٥٠- الصغير، عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**. دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٥هـ.

٥١- الصاوي، صلاح: **نظرية السيادة**. دار طيبة، الرياض، ١٤١٢هـ.

٥٢- السيد، رضوان: **الفقه والفقهاء والدولة**. مجلة الاجتهاد، عدد ٣، ١٩٨٩م، بيروت.

٥٣- السيد، رضوان: **محنة العلماء مع السلطان**. مجلة الاجتهاد، عدد ٤، ١٩٨٩، بيروت.

٥٤- السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**. دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤م.

٥٥- السيد، رضوان: **رؤية الخلافة**. مجلة الاجتهاد، عدد ١٣، ١٩٩١، بيروت.

٥٦- السيد، رضوان: **التدوين والفقه**. مجلة الاجتهاد، عدد ١٢، ١٩٩١م، بيروت.

٥٧- الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**. دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨- الشافعي، محمد بن إدريس: **الأم**. دار المعرفة، بيروت.

٥٩- الشيخ، عز الدين: **الإمام الشيباني**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٦٠- الشكعة، مصطفى: **الإمام الشافعي**. دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٤م.

٦١- الشيرازي، إبراهيم: **طبقات الفقهاء**. دار الروض، بيروت، ١٩٨١م.

٦٢- ابن جرير الطبري: **تفسير الطبري**. مكتبة البابي الحلبي. القاهرة، ١٩٦٨م.

٦٣- ابن جرير الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**. دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

٦٤- الثعالبي، محمد الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. دار التراث، القاهرة.

٦٥- اليعقوبي، أحمد: **تاريخ اليعقوبي**. دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

٦٦- الزمخشري: **تفسير الكشاف**. البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٦٧- الإمام مالك بن أنس: **الموطأ**. مكتبة البابي، القاهرة.

٦٨- الإمام مالك بن أنس: **المدونة الكبرى**. دار صادر، بيروت.

٦٩- بيضون، إبراهيم: **الحجاز والدولة الإسلامية**. المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٣م.

٧٠- بيضون، إبراهيم: **اتجاهات المعارضة في الكوفة**. معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٧١- عويضة، كامل: **الإمام أبو حنيفة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٧٢- عمر، فاروق: **العباسيون الأوائل**. المطبعة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.

٧٣- ابن حنبل، إسحاق: **ذكر محنة الإمام أحمد**. مطبعة سعدي، القاهرة، ١٩٨٣م.

٧٤- حركات، إبراهيم: **السياسة والمجتمع في العصر الأموي**. دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٠م.

٧٥- حسن، إبراهيم: **تاريخ الإسلام**. دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

٧٦- حلمي، مصطفى: **مع المسلمين الأوائل**. دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

٧٧- ابن الأثير، عز الدين علي: **الكامل في التاريخ**. دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٧٨- ابن الأعثم، أحمد: **كتاب الفتوح**. دار المعارف، حيدر آباد، ١٩٦٩م.

٧٩- ابن العربي، محمد: **أحكام القرآن**. دار المعرفة، بيروت.

٨٠- ابن الجوزي، عبد الرحمن: **مناقب الإمام أحمد**. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٩٩هـ.

٨١- ابن المقفع، عبد الله: **الأدب الصغير**. دار توفيق، بيروت، ١٩٧٨م.

٨٢- ابن المقفع، عبد الله: **رسالة الصحابة**. دار الكتاب، بيروت.

٨٣- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: **طبقات الشافعية الكبرى**، مكتبة البابي، القاهرة.

٨٤- ابن طباطبا، محمد: **الفاخري في الآداب السلطانية**. مطبعة الموسوعة، القاهرة.

٨٥- ابن عبد البر، يوسف: **الانتقاد**. مطبعة النهضة، القاهرة.

٨٦- ابن عبد البر، يوسف: **جامع بيان العلم وفضله**. دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٧- ابن عطية، عبد الحق: **المحرر الوجيز**. المجمع العلمي، فاس، ١٩٧٥م.

٨٨- ابن العماد: **شذرات الذهب**. دار المسيرة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٨٩- ابن كثير: **البداية والنهاية**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩م.

٩٠- ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩م.

٩١- ابن خلدون: **المقدمة**. دار نهضة مصر، القاهرة.

٩٢- ابن خلكان، **الوفيات**. دار صادر، بيروت.

٩٣- ابن خياط، خليفة: **تاريخ ابن خياط**. دار طيبه، الرياض، ١٩٨٥م.

٩٤- ابن سعد: **الطبقات الكبرى**. دار صادر، بيروت.

٩٥- مستو، محي الدين: عبد الله بن عمر. دار القلم، دمشق، ١٩٩٢م.

٩٦- مصطفى، شاكر: **دولة بني العباس**. وكالة المطبوعات، الكويت.

٩٧- قلعجي، محمد رواس: **موسوعة فقه الحسن البصري**. دار النفائس، بيروت، ١٩٨٩م.

٩٨- قلعجي، محمد رواس: **موسوعة فقه عبد الله بن عمر**. دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦م.

٩٩- شلق، الفضل: **الجماعة والدولة**. مجلة الاجتهاد، عدد ٣، ١٩٨٩م، بيروت.

المراجع الأجنبية

1- Arnold, T.W., *The Caliphate,* london,1965.

2- Butterworth, Charles E., *The Political Aspects of Islamic philosphy,* Harvard University press, Massachusetts, 1992.

3- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law,* Edinburgh University press, Edinbrugh, 1991.

4- Dixon, 'Abd al- Ameer ' Abd, *The Umayyad Caliphate,* Luzac and Company, London, 1971.

5- Gibb, H.A.R., *Studies in the Civilization of Islam,* Boston, 1962

6- Goitein, S. D., *Studies in Isalmic History and Institution,* E. J. Brill, Leiden, 1968.

7- Hodgson, Marshal, G.S., *The Venture of Islam,* The Univesity of Chicago press, chicago, 1974.

8- Nicholson, R. A., *Literary History of the Arabs.* Cambridge University Press, Cambridge, 1930.

9- Rosenthal, Erwin, I. J., ' The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval practice, ' *in Der Islam,* Vol. 50, pp. 1-28, 1973, Walter De Gruyter, Berlin & New York.

10- Von Grunebaum, Gustav *E, Unity and variety in Muslim Civilization,* The University of Chicago press, Chicago, 1986.

11- Watt, W. Montgomery, *Islamic philosphy and Theology,* University press, Edinburgh, 1985.



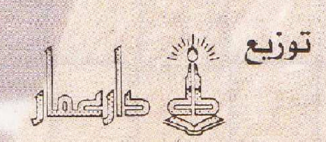
المحتويات

الصفحة

الفقهاء والخلفاء

مواقف الفقهاء من الساحة السياسية
في العصرين الأموي والعباسي الأول
(٦٠ - ٢٤٥هـ)

توزيع



الأردن - عمان - سوق البتراء - قرب المسجد الحسيني

تلفاكس ٤٦٥٢٤٣٧ - ص.ب ٩٢١٦٩١